N° 3 1952 Mars

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Regards sur la Nouvelle Revue Théologique (1926-1951)

II

Par son activité pastorale, nous l'avons vu dans un premier article, l'Eglise s'est employée à reconquérir les masses et à pourvoir les élites de connaissances religieuses approfondies. Sur le plan de la spéculation, nous constatons aussi un vigoureux effort. Il fallait liquider ce qui subsistait encore de l'héritage moderniste, réaffirmer, stabiliser, développer les positions traditonnelles, en ces domaines surtout qui avaient été menacés par l'hérésie : le domaine de la raison aux prises avec le problème de Dieu, celui des rapports entre la nature et le surnaturel, celui enfin de l'exégèse. En possession d'une abondante littérature sur bon nombre de sujets connexes, il est douloureux de devoir se limiter à ces trois orientations de la pensée. Nous le faisons dans l'impossibilité où nous sommes de traiter en un article de tant de données, d'ailleurs si enrichissantes, et parce qu'il nous semble que l'essentiel des problèmes soulevés se situe là. Nous verrons, par ailleurs, comment, conjointement à ce travail d'affermissement des données de tradition, se dessine plus nette la doctrine du Corps mystique dont l'encyclique *Mystici Corporis Christi* consacra l'achèvement.

Une question mit aux prises, ces vingt dernières années, des philosophes de nuances fort diverses, la question de savoir s'il existe oui ou non une philosophie chrétienne. Tour à tour, Bréhier [1], Gilson [2], Blondel [3], Maritain [4], pour ne citer que les principaux antagonistes

1. Cfr *Rev. mét. et mor.*, 1931.
2. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1931.
3. *Le problème de la philosophie catholique*, 1932.
4. *De la philosophie chrétienne*, 1933.

engagés dans ce débat, lancèrent un réquisitoire contre ou firent entendre un plaidoyer pour la philosophie chrétienne. Nous n'allons pas reprendre les éléments de cette controverse, les lecteurs pourront en retrouver les tenants et aboutissants dans une étude faite à l'époque [5]. Nous ne voulons rappeler ici qu'un point qui nous semble important pour comprendre l'évolution de la pensée dans les problèmes de la philosophie religieuse. Parmi les auteurs chrétiens, d'accord pour admettre l'existence d'une philosophie chrétienne, deux solutions s'imposèrent en cours de procès qui acheminaient les esprits dans des voies opposées. L'une qui préconisait entre le christianisme et la philosophie un lien extrinsèque, suffisant pour qu'on pût et dût parler de philosophie chrétienne — c'étaient, pour Maritain, les conditions nouvelles et meilleures qu'apporte le christianisme au philosophe, dans l'exercice de sa pensée [6]; pour Gilson, c'était l'octroi fait par le christianisme à la philosophie de certaines notions, celle de création par exemple, celle de personne, et la transformation subie par les idées païennes, lors de leur intégration dans le dogme chrétien. — L'autre solution, tenue par Blondel qu'appuyait le Père Sertillanges, O.P., établissait entre la philosophie et la révélation chrétienne un rapport vraiment intrinsèque. Non en ce sens évidemment que la philosophie pût introduire dans le secret d'un mystère qui n'existe qu'à la condition d'être transcendant et *innaturalisable,* mais parce qu'elle montre l'inachèvement de la pensée dans le seul ordre immanent et qu'elle amène donc à conclure que, s'il est question pour cette pensée de connaître une fin parfaitement saturante, celle-ci ne peut être attendue que de l'apport, tout nouveau et gratuit, d'un ordre sans commune mesure avec la nature. Chrétienne, cette philosophie l'est à juste titre, puisqu'en empêchant la raison de se fermer sur soi, elle montre la place que peut et doit y occuper une révélation surnaturelle, si celle-ci est proposée à l'homme. Chrétienne elle l'est encore et de façon plus positive par le désir même du surnaturel, désir réel quoique inefficace qu'elle manifeste au cœur même de la nature. Comment celle-ci n'éprouverait-elle pas un tressaillement et ne verrait-elle pas comme une réponse à son vœu le plus intime en l'approche d'une vérité, d'une vie qui lui proposent cet achèvement qu'elle ne peut trouver dans son ordre à elle ?

Entre ces deux manières de comprendre la philosophie chrétienne, la *Nouvelle Revue Théologique* a marqué sa position sans équivoque dans les travaux qui lui furent offerts et qu'elle accepta de publier.

---

5. Henri de Lubac, S. J., *Sur la Philosophie chrétienne. Réflexions à la suite d'un débat, N.R.Th.,* 1931, p. 225-253.

6. Nous parlons de M. Maritain, première manière. A vrai dire, en 1933 il avait modifié quelque peu sa pensée et il acceptait l'expression de philosophie chrétienne « par qualification intrinsèque ». Mais son intrinsécisme reste pourtant, quant au fond, encore très extrinsèque.

Sous la très grande diversité des points de vue, les auteurs se trouveront être d'accord — d'un accord tacite et tout spontané — sur ceci qu'ils professent tous une philosophie « ouverte ». Ouverte, non seulement par l'effort de compréhension d'autres pensées et le désir de chercher en celles-ci des points de rencontre plutôt que des sujets de friction, — et ne faudrait-il pas compter aussi parmi les caractéristiques d'une pensée vraiment chrétienne cette vertu d'accueil ? — mais ouverte, parce qu'elle montre comment dans la fermeté même de ses affirmations, au sein de ses certitudes les plus vivaces, l'intelligence humaine ne connaît point cette satisfaction qui la fermerait à tout apport nouveau de vérité et qu'au contraire son attitude en face du problème de Dieu, par exemple, est celle d'une raison qui saisit que son achèvement n'est pas dans la seule affirmation de l'existence d'un Être suprême mais dans l'union qu'elle pourrait avoir avec lui.

De cette philosophie, nous trouvons l'expression bien nette dans un ensemble d'études sur la preuve de l'existence de Dieu. Qu'on soit revenu à plusieurs reprises sur ce sujet, n'a rien d'étonnant puisque aussi bien, depuis la crise moderniste, même parmi les auteurs chrétiens restés fidèles à leur foi, un malaise subsistait qui prenait l'allure d'une défiance comme instinctive par rapport aux preuves traditionnelles. Il fallait réagir au nom de la vérité même et on pouvait le faire de deux façons. Ou bien reproduire ces preuves et souligner leur valeur logique et notionnelle : valeur qu'elles possèdent incontestablement. Ou bien s'efforcer de montrer dans la *philosophia perennis*, ces principes rigoureux qui, même dégagés de leur énoncé et de leur forme traditionnels et adaptés à des perspectives nouvelles, gardent toute leur force probante et manifestent par là qu'ils sont bien de la *philosophia perennis*. C'est incontestablement cette seconde façon qui caractérisa les efforts tentés par les collaborateurs de la *Nouvelle Revue Théologique*.

Ce qui frappe à les lire, c'est leur inaltérable attachement à la tradition thomiste. Que ce soit dans la présentation de la preuve par les degrés des êtres [7] ou face au problème de Dieu chez E. Le Roy [8], ou à propos du Bergsonisme [9], toujours le souci primordial est d'insister sur la solidité des positions traditionnelles et d'indiquer à quelles conditions des auteurs non-scolastiques pourraient rejoindre celles-ci. Mais ce qui frappe aussi c'est un certain air de parenté qu'ont entre elles les manières toutes personnelles et souvent même très diverses de ces auteurs d'aborder la question. Cet air de famille consiste dans l'insistance à utiliser les principes traditionnels concernant le devenir,

---

7. Ch. Lemaître, S. J., *Quarta via. La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres, N.R.Th.*, 1927, p. 321-339, 436-468.
8. Jos. Maréchal, S. J., *« Le problème de Dieu » d'après M. Edouard Le Roy, N.R.Th.*, 1931, p. 193-216 et 289-316.
9. E. Rideau, S. J., *Le Bergsonisme, N.R.Th.*, 1937, p. 621-639 et 733-754.

en vue d'une preuve de l'existence de Dieu par la voie de la finalité.

Preuve qui trouve chez le Père Lemaître, S. J., la formulation très précise que voici : il s'agit d'établir l'existence de Dieu par les degrés des êtres :

« Puisque toute perfection ontologique est de soi illimitée (principe spécifiquement thomiste), une perfection ontologique incomplètement réalisée garde une orientation essentielle (finalité interne) vers la plénitude de la perfection, sinon cette perfection incomplètement réalisée serait vraiment comme s'il n'y avait quant à elle, quoique perfection, aucune différence entre la limitation et l'illimitation, serait absolument comme si la perfection n'était, de soi, ni limitée ni illimitée. Mais toute finalité interne suppose nécessairement un terme visé qui soit au moins possible. En effet, dire qu'un être est nécessairement orienté vers telle fin, c'est dire qu'il y a en lui quelque chose, une détermination qui est de nature à le référer à ceci plutôt qu'à cela, une détermination qui est telle et pas autre, parce que la fin est telle et pas autre, qui trouve, pour une part au moins, et cela suffit, la raison ontologique de ce qu'elle est dans le terme visé. Mais si celui-ci était contradictoire, ce serait grâce à l'impossible qu'une détermination serait rendue possible et existante. Du réel trouverait sa raison d'être dans l'irréel, dans le néant. C'est absurde. Donc s'il y a une perfection incomplètement réalisée, le Parfait est au moins possible; s'il est possible, il existe » [10].

Preuve dont le Père Maréchal retraçait les lignes maîtresses dans une étude à la fois si ferme et si compréhensive consacrée à l'ouvrage de M. Le Roy : « Le problème de Dieu » [11].

On se souvient que pour M. Le Roy les preuves classiques sont toutes périmées, parce que selon lui elles enchaînent des concepts et Dieu ne peut être atteint, tel qu'en lui-même, par un concept ou par un échafaudage de concepts. A ces preuves classiques, il entend substituer une dialectique vivante qui dévoilerait, au centre de la connaissance humaine, l'inéluctable affirmation de Dieu. Le Père Maréchal, après avoir, non sans une pointe d'ironie, souligné que M. Le Roy ne se montre pas toujours très compréhensif à l'égard de la philosophie traditionnelle et signalé quelques erreurs d'interprétation, fait voir comment, en rendant parfaitement conséquente avec soi-même la pensée de M. Le Roy, on en arriverait à retrouver la grande voie dialectique de la tradition thomiste.

« Que découvre [M. Le Roy], interroge le Père Maréchal, dans l'« immédiat intuitif », dans le *cogito ?* Une perfection limitée, exigence (« morale ») illimitée de perfection ultérieure : quelque chose donc qui se pose à la fois comme *perfection actuelle* et comme *puissance réelle* de perfection, mieux encore, comme *revendication illimitée* de perfection, c'est-à-dire comme affirmation (implicite) de la possibilité et par conséquent de l'existence nécessaire d'un absolu de perfection. Voilà tout ensemble acte, puissance et primat absolu de l'acte : ces notions et relations ont donc un sens réel; nous n'en demandons pas davantage pour nous élever par elles jusqu'à Dieu » [12].

10. *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres, N.R.Th.*, 1927, p. 464-465.
11. Paris, Editions de l'Artisan du Livre, 1930.
12. *N.R.Th.*, 1931, p. 312.

Il y a donc dans la preuve traditionnelle, à l'intérieur même de tout agencement de concepts et pour que celui-ci ait quelque valeur objective, un ordre d'affirmations qui sont autant de démarches réelles de l'intelligence en quête de sa fin. Aussi le Père Maréchal, achevant l'examen de la critique de Le Roy, poursuit-il en ces termes :

« D'après eux [les Scolastiques], toute affirmation légitime d'existence se rattache, au moins indirectement, à une intuition, à une « expérience ». Il n'y a donc point de démonstration totalement à priori de l'existence. Mais dans notre saisie empirique de l'existence comme événement contingent, est toujours implicite l'affirmation de l'existence nécessaire, condition de possibilité de l'existence contingente. En d'autres termes, si notre pensée n'accède au domaine de l'existentiel qu'en posant tel ou tel « fait » particulier, elle reconnaît, dans cette démarche même, le jeu d'une fonction transcendantale d'affirmation, qui est une exigence intellectuelle absolue et universelle de l'être à l'exclusion du néant » [13].

Dialectique qui emprunte la voie de la finalité. « Sans intercaler aucune réalité entre Dieu créateur et les natures individuelles, ajoute le Père Maréchal, nous expliquons, nous aussi, l'ordre et la finalité cosmiques; et nous pourrions même faire place, s'il y avait lieu, dans le cadre de notre métaphysique, à un évolutionnisme très largement conçu » [14].

Et c'est par là, par cette voie très large de la finalité, que notre philosophie traditionnelle manifeste le mieux son caractère de philosophie ouverte. Ouverture qui n'est pas une exigence, mais le signe d'une capacité radicale à recevoir plus que ce que comporte l'ordre strictement immanent de la nature, et qui, pour n'être pas contradictoire, n'exige rien d'autre, selon saint Thomas, que la possibilité d'un don tout gratuit.

C'est en ces termes que fut posée jadis et qu'est posée à nouveau aujourd'hui, la question du *désir naturel de la vision béatifique*. Question qui implique elle-même celle des rapports de la nature et du surnaturel. Ici encore dans l'impossibilité de nous arrêter à toutes les contributions intéressant le problème, nous faisons choix de deux études parce que, solidement pensées toutes deux, elles aboutissent, par des voies toutes différentes, à une position qui est fondamentalement la même.

Le Père de Broglie, S. J., dans un article [15] qui lui valut une controverse animée [16] avec son confrère, le Père Descoqs, avait, de façon très pertinente et avec beaucoup de clarté, énoncé les données du problème. Que la grâce soit rigoureusement gratuite : voilà bien ce

13. *Ibidem*, p. 298-299.
14. *Ibidem*, p. 311.
15. *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle, N.R.Th.*, 1937, p. 337-376.
16. *Le mystère de notre élévation surnaturelle. Réponse au R.P. Descoqs, N.R.Th.*, 1938, p. 1153-1176; *Autour du mystère de notre élévation surnaturelle. Réponse au R. P. Descoqs, N.R.Th.*, 1939, p. 433-438.

qu'admet tout théologien catholique. Qu'il y ait parfaite adaptation de la grâce à la nature et réciproquement : voilà aussi qui ne fait de doute pour personne. Mais, comment donc se réalise cette adaptation ? Ici les avis diffèrent.

« Pour beaucoup de modernes, cette adaptation implique seulement que notre âme, inclinée de plein droit vers un bonheur naturel capable de la rassasier *parfaitement,* est cependant susceptible d'un surcroît ultérieur d'aspirations et de félicité. Dieu, disent-ils, peut réaliser en nous un supplément d'être, qui ne correspondra à aucun désir de notre nature, mais qui, s'il est donné, entraînera chez nous des désirs nouveaux, à combler par la vision béatifique. — Selon cette manière de voir, la béatitude surnaturelle ne serait l'objet d'aucune inclination humaine strictement nécessaire, d'aucun souhait indépendant de ceux que la grâce vient susciter en nos cœurs.

» Pour d'autres théologiens, au contraire (et telle fut même la doctrine commune jusqu'au milieu du XVII[e] siècle), la béatitude surnaturelle est une satisfaction donnée par Dieu aux vœux les plus spontanés et les plus profonds de notre nature même. Les innombrables maîtres qui ont pensé de la sorte étaient loin d'approuver tous la thèse dite « augustinienne », qui répudie jusqu'à l'idée d'une béatitude *naturelle* des âmes séparées[17]. Mais les « non-augustiniens » eux-mêmes professaient jadis presque unanimement qu'une béatitude *naturelle* ne pourrait jamais être qu'une béatitude *imparfaite et relative.* Dès là, en effet, qu'il s'agissait d'un esprit créé, l'idée d'une béatitude à la fois *naturelle* et *parfaite* leur semblait une contradiction dans les termes : le désir naturel de la créature intelligente portant de plein droit (pensaient-ils) au-delà de tout terme fini, sur le Bien qui ne peut descendre en nous que par grâce pure »[18]. Et l'auteur de rappeler la formule de saint Thomas : « *Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam* » (*In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4, ad 5)[19].

Pour le Père de Broglie, cette seconde façon d'envisager la question est la bonne : « Nous penchons à croire, écrit-il, que le vrai progrès théologique devra coïncider avec un retour de plus en plus décidé vers cette doctrine de l'ancienne Ecole »[20].

Et quelle sera l'interprétation que lui-même proposera au *desiderium naturale visionis beatificae,* interprétation qui maintienne à la fois la parfaite gratuité du don et la réalité positive du « désir naturel » ? Sa thèse pourrait être résumée comme suit. Si l'homme est capable d'entrevoir comme possible la vision béatifique, il ne peut pas ne pas la désirer. Or,

« cette soif naturelle de bonheur, à laquelle la seule vision de Dieu peut apporter un complet apaisement, se présente-t-elle à la raison pure comme une indéchiffrable énigme, sur laquelle la philosophie ne saurait rien prononcer de

17. Nous tenons à rappeler la position très nette de l'auteur concernant la possibilité de la nature pure. Dès le début de son article il écrivait : « Aussi la théologie est-elle aujourd'hui plus explicite, plus catégorique, plus unanime que jamais à enseigner la possibilité de la « nature pure ». Il y a là, semble-t-il, un acquis définitif, qu'après l'Encyclique *Pascendi,* personne n'ose contester » (*N.R.Th.*, 1937, p. 337).

18. *Ibidem,* pp. 337-338.

19. *Ibidem.*

20. *Ibidem,* p. 339.

ferme ? ou bien porte-t-elle si lisiblement inscrite en soi l'indication du bien capable de la satisfaire qu'il suffise de la scruter à fond pour établir rationnellement, non pas certes l'*existence* de notre destinée surnaturelle, mais du moins notre *aptitude* à y être appelés ? En d'autres termes la simple étude philosophique de l'intelligence et de la volonté humaines peut-elle nous apprendre avec certitude que notre nature spirituelle est essentiellement susceptible d'être élevée, *si Dieu le veut,* au seul bonheur parfait, celui de la vision bienheureuse[21] ? »

Pour le Père de Broglie cela ne fait pas de doute. Et il va étayer sa réponse toute positive à la question en dissipant à travers les condamnations de Frohschammer, les décisions du concile du Vatican et la notion de mystère, une équivoque au sujet de cette notion même. Ce qui constitue le mystère c'est l'impossibilité pour la raison naturelle de dire *an est* et *quid est,* mais non *an possibile est.*

Et la conclusion de son étude, nous la trouvons formulée dans les lignes qui suivent :

« notre désir... de parfaite béatitude... peut se présenter au philosophe comme lui attestant et lui garantissant, d'une part, que nous pouvons être conduits au *plein* rassasiement de ce désir et, d'autre part, que ce rassasiement ne saurait être *plein* tant que l'essence divine nous resterait ignorée »[22]. « [Et]... prouver ces deux choses... c'est exactement prouver... notre aptitude radicale à la vision divine »[23].

Le désir de voir Dieu inscrit dans la nature est donc susceptible, selon l'auteur, de devenir explicite, il le deviendrait même normalement à la réflexion, puisque l'homme peut prendre conscience de la possibilité de son élévation à l'ordre surnaturel. Très différente est la position du Père Brisbois, S. J., sur ce sujet[24]. Pourtant il conclura, lui aussi, à la valeur positive du *desiderium naturale visionis beatificae.* L'originalité de son interprétation tient au fait qu'il va intégrer le « désir naturel » dans une métaphysique du vouloir. Suivons-le dans le développement très ingénieux de son explication. La volonté, considérée comme puissance, est la faculté du bien, de tout bien, mais considérée en tant qu'acte, c'est-à-dire selon son exercice, elle est proprement faculté de la fin. Ce sont les mots mêmes de saint Thomas (*I^a II^ae,* q. 8, a. 2, c). Cette fin nécessairement une fin concrète par rapport à quoi un bien particulier, un objet quelconque voulu, fait onction de commencement, d'« inchoatio » (*I^a II^ae,* q. 1, a. 6) car le bien abstrait, comme tel, n'a aucun attrait pour la volonté.

---

21. *Ibidem,* p. 339.
22. *Ibidem,* pp. 350, 351.
23. *Ibidem.*
24. *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas, N.R.Th.,* 1936, p. 978-989 et 1089-1113. Précédemment l'auteur avait publié sur le même sujet un article intitulé : *Désir naturel et vision de Dieu, N.R.Th.,* 1927, p. 81-97.

Si l'on envisage le vouloir naturel dans son exercice naturel, il ne dépassera jamais la fin dernière naturelle de l'homme.

« Mais, plus profondément que le vouloir naturel, il y a, à la base de l'activité volontaire, la motion naturelle au bien, qui constitue la volonté en tant que puissance, et dont le vouloir naturel est la détermination première. Et il est facile de comprendre que cette motion prise indépendamment de sa détermination, c'est-à-dire de sa limitation par le vouloir naturel, porte, de soi, plus loin que celui-ci. La motion, en effet, correspond à la capacité absolue et totale de perfection de la nature humaine; elle englobe dans son objet, sous forme indéterminée sans doute, toute la perfection possible de cette nature, quelle qu'elle soit. Car son objet propre est le bien comme tel,... tout le bien, toute la perfection possible de la nature humaine, non seulement son bien naturel, mais aussi son bien surnaturel, si un tel bien est possible pour l'homme » [25].

Il suit de là que « la perfection naturelle de l'homme, si elle satisfait le vouloir naturel, ne remplit cependant pas, suivant toute son amplitude, la capacité absolue de perfection de la nature humaine, connotée par la motion au bien » [26].

Comment, dès lors, s'offre, à la réflexion, le désir naturel de la vision béatifique ? Faisant état du principe bien thomiste : *quod est maxime tale in aliquo genere est principium et causa et mensura omnium quae sunt eiusdem generis* (*Ver.*, q. 23, a. 7 : *I^a II^ae*, q. 19, a. 9; passim), l'auteur montre que la motion au bien *in communi*, puisqu'elle porte sur tout bien, trouvera son terme ultime dans ce bien dernier absolu qui réalise la totalité de son objet, c'est-à-dire la vision béatifique. De plus, puisque cette vision constitue le « *maxime tale* » *in genere finis*, la motion vers celle-ci devient, selon l'adage rappelé plus haut, le principe de tous les autres vouloirs. L'auteur va jusqu'à qualifier de transcendantale la relation de la volonté à ce bien parfait. Et il ajoute :

« Cette relation transcendantale de la volonté en tant que puissance, de la *virtus volendi*, au bien absolument parfait, est d'ordre essentiellement métaphysique : relation réelle, évidemment, constitutive de la motion, mais qui, de soi, [et ici le Père Brisbois montre combien sa position diffère de celle du Père de Broglie] ne se traduit pas d'une manière déterminée dans l'exercice même du vouloir; car le terme de cette relation n'est pas une perfection dont la nature est déjà formellement le commencement; c'est pourquoi aussi la perfection dernière absolue n'est pas naturellement connue par l'homme, n'existant pas naturellement en lui, au moins formellement, même à l'état inchoatif. La relation transcendantale de la *virtus volendi* au bien parfait absolu n'émergera pas d'une manière déterminée dans la conscience aussi longtemps que la nature ne sera pas ordonnée à ce bien comme à sa fin dernière nécessaire » [27].

Reste un point important à élucider :

« Cette relation transcendantale de la *virtus volendi* au bien parfait absolu n'entraîne-t-elle pas une finalité de la nature humaine au bien surnaturel ?

25. *Ibidem*, p. 1098.
26. *Ibidem*, p. 1099.
27. *Ibidem*, p. 1100.

Non, [s'il s'agit d'une finalité au sens propre] car la finalité, entendue au sens propre d'une tendance exigeante de son terme, n'apparaît dans la volonté que sous la forme du vouloir naturel déterminant la motion au bien. Ce n'est pas par cette motion au bien que la nature humaine est finalisée, mais par la détermination première de cette motion; et le principe de cette détermination,... c'est cette connaissance innée de la fin dernière naturelle, qui préfigure dans la volonté, selon ses conditions formelles *a priori*, le degré de perfection correspondant aux capacités actives de la nature humaine »[28].

Mue, néanmoins, vers le bien parfait, à travers la motion du bien « in communi », la nature se voit pourvue d'une finalité au sens large, d'une « finalité radicale ». Et comme à toute finalité répond une capacité, il y a dans l'homme une capacité radicale de réaliser son terme absolu et dernier et cette capacité c'est la nature elle-même [29]. Finalité radicale apte à s'achever en une finalité au sens propre, par une détermination que la grâce apporterait à la nature et qui disposerait celle-ci de façon non plus seulement radicale mais prochaine à sa fin ultime : la vision de Dieu [30].

On voit donc que les deux interprètes de la tradition thomiste, après avoir cheminé par des routes apparemment très éloignées l'une de l'autre, aboutissent à une même conclusion : celle de la réalité ontologique du « désir naturel » de la vision béatifique. Réalité qui n'est pas qu'une simple passivité de la nature humaine par rapport à toute intervention ultérieure de Dieu modifiant ses conditions d'être, mais, positivement, un appétit inscrit dans la nature même, dira le Père de Broglie, et susceptible de devenir conscient à la réflexion; l'homme étant capable de découvrir son aptitude foncière à être élevé à l'ordre surnaturel; par une relation transcendantale de la volonté en tant que puissance au bien absolument parfait, dira le Père Brisbois, relation qui ne peut devenir consciente qu'après l'élévation de fait à l'ordre surnaturel.

Et cette conclusion offre ceci de particulièrement utile de nos jours où la question des rapports entre la nature et le surnaturel, a pris, grâce à l'encyclique *Humani generis*, un regain d'actualité, qu'elle tient pour très certaine la possibilité d'un ordre de nature pure et qu'elle montre, à l'aide d'une philosophie ouverte, le point d'insertion en cette nature, d'un surnaturel gratuitement offert [31].

---

28. *Ibidem*, p. 1101.
29. *Ibidem*, p. 1102.
30. *Ibidem*, p. 1103.
31. La possibilité d'un ordre de nature pure nous semble étayée par un argument nouveau, celui que présentait le Père Malevez, S. J., dans sa critique de l'ouvrage du Père de Lubac, S. J., *Surnaturel*. L'objection majeure contre un ordre de pure nature serait tirée de ce principe que l'amour va nécessairement jusqu'au bout de soi-même. Donc si Dieu crée des êtres doués d'intelligence et de volonté, on ne voit pas comment Il pourrait ne pas aller jusqu'au don parfait de soi-même à de telles créatures. A quoi le Père Malevez répond : « Dans la

Confrontée avec le problème de Dieu, avec celui des relations de la nature et du surnaturel, la spéculation théologique a donc affermi les positions traditionnelles et marqué de notables progrès. Un autre terrain battu par combien de tempêtes est celui de l'exégèse catholique.

Ici plus qu'ailleurs il nous faut choisir. On comprendra donc que nous ne nous arrêtions pas à des études très suggestives comme celles du P. J. Bonsirven, S. J., sur l'individualisme chrétien chez saint Jean [32] ou du Père Calès sur la doctrine des Psaumes [33], ni de M. l'abbé A. Feuillet, P.S.S., sur l'eschatologie [34], ni aux contributions nombreuses et si pertinentes du P. G. Lambert, S. J., sur le sujet le plus à l'ordre du jour peut-être : « Les manuscrits découverts dans le désert de Juda » [35]. Nous nous bornerons à suivre un sillage qui se dessine nettement dans ce passé récent de la *Nouvelle Revue Théologique*, celui du sens ou des sens de l'Ecriture. Problème capital non seulement pour l'exégèse mais pour toute la théologie. A débrouiller ce problème, deux séries de travaux nous paraissent essentielles, qui sont le fruit d'années de recherches et de réflexions, dont on peut saisir un point de départ, un progrès continu et un aboutissement. Ce sont d'une part les études de M. le chanoine Coppens et d'autre part celles du Père Levie. Les points de vues qui sont très différents, on pourra s'en rendre compte, ne sont nullement divergents. Il nous semble au contraire qu'ils ouvrent une même perspective sur les Ecritures.

En 1932, abordant « les particularités du style prophétique », M. le chanoine Coppens [36], constatant que les visions des prophètes ressemblent souvent à des tableaux sans perspectives, les événements séparés dans le temps apparaissant sur un même plan; que les tableaux messianiques entre autres, qui nous sont transmis par les prophètes, sont fragmentaires et par conséquent obscurs, que l'avenir enfin est le plus souvent dévoilé au prophète au moyen d'images et de symboles, concluait :

« Les exégètes catholiques ont donc le droit, sous la direction de l'Eglise,

---

mesure où l'amour est nécessaire, il cesse d'être lui-même. Voici, semble-t-il, quel est le plus grand amour : c'est celui qui, n'étant aucunement contraint à se donner en raison d'une loi qui s'imposerait à lui, s'y détermine librement. Ou bien donc Dieu n'était pas tenu, pas même au nom de soi, à couronner sa création par le don de la surnature — et alors, en nous la donnant, il nous a vraiment aimés; ou bien il y était tenu, mais alors ce don, dans la mesure de sa nécessité n'était plus amour. » (*L'Esprit et le désir de Dieu, N.R.Th.*, 1947, p. 30).

32. *N.R.Th.*, 1935, p. 449-476.

33. *N.R.Th.*, 1935, p. 561-590.

34. *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles, N.R.Th.*, 1949, p. 701-722 et 806-828; *Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh, N.R.Th.*, 1951, p. 244-260 et 352-363.

35. *N.R.Th.*, 1949, p. 286-306, 414-416, 621-637; 1950, p. 53-65, 199-202, 493-515; 1951, p. 385-398, 938-975.

36. *N.R.Th.*, 1932, p. 674-693.

de faire le départ entre ce qui est revêtement littéraire, provisoire, et les éléments essentiels et permanents de la prédication prophétique » [37].

Et comme ceci soulève une question importante par rapport à l'inerrance scripturaire, celle de savoir si les prophètes n'ont pas voulu affirmer pour essentiel ce qui était accidentel, M. le chanoine Coppens, après avoir montré que

« pour un grand nombre de prophéties la vraie solution consistera à reconnaître [qu'ils] étaient conscients du caractère accidentel et provisoire non seulement de la forme poétique et thématique, mais aussi de l'enveloppe historique, dont leur message était entouré » [38], ajoutait : « Dans les oracles prophétiques, le présent et le passé sont liés à l'avenir, comme la préparation à la réalisation, comme l'esquisse au chef-d'œuvre » [39]. Et c'est pourquoi, tout en colorant les visions de l'avenir des reflets du passé, « en vertu de l'unité supérieure qui reliait les deux Testaments, les prophètes restaient conscients de la distinction des deux alliances, préoccupés qu'ils étaient de la réalisation totale du plan divin. Cette distinction s'est imposée d'autant plus nettement à leur conscience, à mesure que les réalités présentes sont venues décevoir leurs aspirations. Ils se sont détachés d'autant plus des cadres historiques que les événements les ont désillusionnés amèrement » [40].

Cette conclusion était l'amorce d'un travail plus ample où serait reprise et élargie la question du contenu de conscience du prophète inspiré, et ce travail M. Coppens nous l'offrit dans « Les Harmonies des Deux Testaments » [41]. Toute la tradition, nous dit le chanoine Coppens, atteste que l'Ancien Testament fraie la voie à l'avènement du Christ, mais les auteurs ne s'entendent pas sur la manière de démontrer et de réaliser l'union entre les deux Testaments. Il y a par exemple l'école d'Alexandrie qui exerce aujourd'hui une séduction incontestable sur pas mal d'esprits. Selon Origène, on trouve à peu près partout des analogies secrètes. « De chaque page, presque de chaque verset, de chaque mot de l'Ancien Testament se dégage la lumière de l'Evangile pour qui... consent à déchirer le voile de la lettre » [42]. Il est évident que ceci est artificiel. En bonne méthode, la place d'honneur doit rester à l'exégèse historico-critique. C'est le sens littéral qui importe avant tout. Il y a sans doute des sens seconds, les sens conséquents, typiques et allégoriques. Et M. le chanoine Coppens s'attachera à en décrire les apports [43] mais la primauté doit rester au

37. *Ibidem*, p. 683-684.
38. *Ibidem*, p. 689.
39. *Ibidem*, p. 691.
40. *Ibidem*, p. 692.
41. *N.R.Th.*, 1948, p. 794-810; 1949, p. 3-38, 337-366, 477-496. Comme nous nous bornons à l'étude du sens de l'Écriture, on comprendra que nous ne fassions point de citation du travail capital de M. le chanoine Coppens : *L'histoire critique de l'Ancien Testament*, paru dans la *N.R.Th.*, 1938, p. 513-550, 641-680, 769-808.
42. *N.R.Th.*, 1948, p. 795-796.
43. *N.R.Th.*, 1949, p. 337-366.

sens littéral. A demeurer fidèle à celui-ci on en arrivera à conclure que c'est une harmonie substantielle entre les deux Testaments qu'il faut tâcher d'établir et laisser tomber des éléments accidentels et transitoires. Cette harmonie substantielle se fera « sur des ensembles plus ou moins vastes de thèmes religieux et moraux presque toujours centrés autour des croyances, des obligations et des espérances de la foi monothéiste » [44].

Mais puisque le livre inspiré est à la fois l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme, Dieu en étant l'auteur principal et l'homme l'instrument, il y a, dans et à travers le sens littéral que la critique peut atteindre, une signification profonde qui, pour être saisie comme il convient, requiert la lumière de la foi : c'est ce que l'on est convenu d'appeler le *sens plénier* des Ecritures. Comment ébaucher une définition ou plutôt une description « préliminaire et provisoire » de ce sens plénier ? On dira qu'

« il s'agit d'une signification qui est « intentionnée » principalement par Dieu et non pas, ou tout au plus d'une manière fort imparfaite, par l'hagiographe, mais qui, par ailleurs, s'appuie sur la lettre des textes et, par conséquent, ne doit pas être acquise par la voie de l'allégorie » [45].

« Dieu, continue M. le chanoine Coppens, est aux origines de tous les textes inspirés. Dans sa sagesse éternelle, il dépasse à l'infini l'intelligence et la puissance de vision de ses instruments. Il contemple d'une seule vue éternelle toute son œuvre et il entreprend déjà de la réaliser tout entière dès le premier moment de son activité, créatrice ou révélatrice, par la finalité qu'il inclut dans chacune de ses créatures... De quel droit donc refuser à Dieu le pouvoir d'enfermer dans un texte révélé, à l'état virtuel et latent, un sens plus approfondi que seuls les siècles postérieurs seraient appelés à comprendre ? Et si l'on ne peut refuser à Dieu ce pouvoir, de quel droit lui interdire d'en user [46] ? »

Mais ici, apparaît l'objection : Comment supposer que Dieu ait laissé son hagiographe dans l'ignorance d'un sens aussi important ? La réponse il faut la chercher dans l'utilisation prudente des mots de saint Thomas : « *Sciendum quod, quia mens prophetae est instrumentum deficiens etiam veri prophetae non omnia cognoverunt quae in eorum visis aut verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit* » (*II*^{a} *II*^{ae}, q. 173, a. 4).

Et ceci ne veut pas dire que l'Esprit Saint n'ait pas imparti à l'hagiographe une certaine prise de conscience du sens plénier. M. le chanoine Coppens rappelle à ce propos les essais tentés de nos jours, pour déterminer dans quelles conditions et dans quelles mesures cette prise de conscience put être réalisée ; les suggestions du Père Gribomont [47], entre autres, et celles du Père Vaccari concernant la Θεωρία de l'Ecole d'Antioche [48].

---

44. *N.R.Th.*, 1948, p. 805. 45. *N.R.Th.*, 1949, p. 6-7. 46. *Ibidem*, p. 15.
47. *Le lien des deux Testaments selon la théologie de S. Thomas. Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Ecritures*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1946, t. XXII, p. 70-89.
48. *La theoria nella scuola esegetica di Antiochia*, dans *Bibl.*, 1920, t. I, p. 1-36.

Et il conclut dans un article de synthèse [49] que pour dégager, à travers le sens littéral, le sens plénier des Ecritures et saisir ainsi les harmonies des deux Testaments, il faut : 1) percevoir dans l'Ancien Testament la vision de deux croissances : la foi au monothéisme, la foi en la Rédemption morale d'Israël et de l'humanité entière ; 2) s'appliquer à rechercher et à dégager les valeurs permanentes, le message définitif et transcendant qui lui sont propres [50].

Ces assertions le Père Levie ne les contestera certes pas, et il nous semble intéressant de reproduire d'emblée les conclusions d'une étude qu'il avait entreprise en 1929 sur « La crise de l'Ancien Testament » [51]. Comme l'Ancien Testament doit fournir une vision de la préparation du Christ et de l'Eglise : 1) il faut juger l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau ; 2) il faut juger l'A.T. comme un progrès, une succession de révélations, une lente ascension vers un idéal élevé ; 3) il faut le voir non seulement comme une collection de livres, mais comme l'histoire de tout un peuple, porteur d'une mission divine [52].

Mais « les valeurs permanentes », « le message définitif et transcendant », comment les déterminer ? Remarquons que cette question porte non seulement sur l'Ancien Testament mais sur toute l'Ecriture. Car si l'Ancien Testament existe pour et a son sens dans le Nouveau, c'est de celui-ci qu'il importe surtout de déterminer la plénitude de signification ? Là est tout le problème. Ce problème, depuis des années, l'auteur l'envisageait sous des angles divers, mais ce qui semble avoir aidé à l'orientation de sa pensée, c'est le contraste flagrant entre l'exégèse protestante et l'exégèse catholique. De ce contraste il avait témoigné déjà dans un article paru en 1924 sur l'« Apocalypse de saint Jean » [53]. Mais, c'est plus particulièrement dans « Exégèse catholique et exégèse protestante », étude publiée en mai 1926, que le problème allait apparaître dans toute son ampleur et qu'une solution allait être ébauchée, qui trouverait son aboutissement dans « Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte en théologie » [54].

« Le protestantisme, écrivait le Père Levie, a séparé l'Eglise du Christ ; et dès lors il n'a plus compris l'Eglise : elle a perdu pour lui son unité intransigeante, son autorité absolue, sa sainteté unique ; mais dès lors aussi, il n'a plus compris le Christ : car les paroles du Christ n'ont leur sens plein que comme dites à une Eglise, qui doit les garder, les expliciter, les synthétiser » [55]. « Con-

49. *N.R.Th.*, 1949, p. 477-496.
50. *Ibidem*, p. 486-487.
51. *N.R.Th.*, 1929, p. 818-839.
52. *Ibidem*, p. 837-838.
53. *Ibidem*, 1924, p. 513-525 et 596-618.
54. *Ibidem*, 1949, p. 1009-1029.
55. *Ibidem*, 1926, p. 166-167.

sidérées comme le langage d'un isolé, parlant un jour à des isolés, elles [ces paroles] deviennent partiellement inintelligibles, disparates, contradictoires » [56].

Et l'article précisément montrait comment une intelligence protestante, conséquente avec elle-même, et une intelligence catholique, consciente de ses principes, aboutissent logiquement à comprendre l'Evangile jusque dans les moindres détails, de façon essentiellement différente.

Mais si nous dénonçons à juste titre chez le protestant cette carence d'un principe d'interprétation de l'Ecriture qui puisse fournir de celle-ci une intelligence plénière, le théologien catholique, à son insu, ne tombe-t-il pas un peu dans le même défaut ? Dans les questions de dogme, il recourt à l'Ecriture et sans doute a-t-il raison de le faire. Mais comment le fait-il ?

« Il nous semble, écrit le Père Levie, qu'il y a souvent dans la *manière de poser la question,* une faute de méthode, une erreur de point de vue. *Sous un aspect on demande trop à l'Ecriture Sainte; sous un autre aspect on lui demande trop peu* » [57].

« On [lui] demande trop quand on veut que dans tous ces cas l'Ecriture *seule décide* et décide par *des textes* considérés comme des définitions juridiques, des décisions de Codes, à interpréter en formules absolues, définitives. On néglige de replacer ces textes dans la pensée vivante de l'auteur inspiré du Nouveau Testament. Or que sont-ils dans l'âme de l'auteur inspiré ? Des *efforts* pour exprimer, le mieux qu'il peut, avec des mots d'hier, avec de vieilles formules héritées de l'Ancien Testament, la révélation nouvelle faite à l'humanité dans le Christ ou faite à l'apôtre en particulier. Pour dire le Christ et toute la nouveauté de son message, il n'a à sa disposition que des concepts, des mots traditionnels juifs qu'il a repris *tels quels* de son milieu, de son éducation, et qui font le point de départ de sa pensée » [58].

Mais aussi et par là même on demande trop peu à l'Ecriture. Car précisément ce que l'on néglige en cherchant dans l'Ecriture du « pleinement formé » c'est de « se remettre dans le sens de cet *effort* de la pensée [de l'auteur inspiré], retrouver la formulation *qui se cherche* au moins autant que la formule achevée, deviner ce qui est *suggéré* au moins autant que ce qui est dit » [59].

La solution à la difficulté c'est de comprendre que « la vraie grandeur de l'Ecriture Sainte *n'est pas d'être un aboutissement* : l'aboutissement c'est l'Eglise croissant jusqu'à la plénitude du Christ; la vraie grandeur de l'Ecriture sainte, *c'est d'être un point de départ, mais un point de départ perpétuel,* avec lequel l'Eglise doit toujours se maintenir en contact » [60].

---

56. *Ibidem,* p. 167.
57. *Les limites de la preuve d'Ecriture sainte en théologie, N.R.Th.,* 1949, p. 1009.
58. *Ibidem,* p. 1012-1013.
59. *Ibidem.*
60. *Ibidem.*

Et l'on comprend la nécessité d'adopter ce point de vue. « Une question se pose aujourd'hui en fonction d'aspects de la vérité nouvellement mis en lumière, ou plus ou moins pressentis par la science contemporaine... Elle se posait autrefois en termes tout différents, en fonction d'un arrière-plan doctrinal tout autre »[61]. Allons-nous demander à l'exégète « de faire la transposition de deux arrière-plans de pensée à travers vingt siècles, d'interpréter non pas *ce qu'a dit* l'auteur inspiré, mais *ce qu'il aurait dit* s'il avait vécu aujourd'hui[62] ? »

Le plus souvent, c'est l'Église seule qui pourra achever et consacrer l'interprétation définitive. Et, remarquons-le, il ne s'agit pas seulement de considérer ici l'Église comme donnant sur un texte déterminé une interprétation auctoritative, ce qu'elle fait d'ailleurs à bon droit ; il s'agit de comprendre que c'est toute la vie de l'Église, en laquelle le Christ se dit jusqu'à la fin des temps, qui réalise le sens plénier et le donne progressivement à connaître.

C'est donc dans l'Église et par l'Église que se fait et est saisi dans sa totalité le sens des Écritures.

*
* *

Par l'Église, Corps mystique du Christ. S'il est un progrès dont la théologie ait bénéficié durant ces dernières années, c'est, à coup sûr, celui de la doctrine du Corps mystique. Croissance toute sereine d'une vérité qui trouve son achèvement dans l'affirmation de l'identité du Corps mystique avec l'Église visible. Pour se rendre compte du chemin parcouru et de l'effort considérable que l'encyclique *Mystici Corporis Christi* vint si heureusement couronner, il faudrait se reporter vers les années 1925-1926 et se rappeler de quelles infinies précautions il fallait faire usage quand on disait que l'unité du Corps mystique n'est pas que d'ordre moral.

Aussi, une étude comme celle que fit paraître, en 1926, le Père E. Delaye, S. J., sur « Le Christ Mystique »[63] pouvait-elle, à l'époque, sembler hardie. Se servant comme point de comparaison de « la vieille théorie de l'animation médiate » du corps, par l'âme, l'auteur s'attachait à montrer le jeu de la double causalité morale et physique dans le Corps mystique. Tout comme l'âme spirituelle donnée à l'organisme, après un certain temps d'évolution, trouve des éléments préparés par les activités biologiques inférieures et, une fois donnée au corps, elle va, cette âme, se construire *son* corps, assimilant, organisant « par la vertu finalisatrice interne du principe spirituel » tous les éléments qui vivaient déjà d'une vie animale, mais orientée vers

61. *Ibidem*, p. 1010.
62. *Ibidem*.
63. *N.R.Th.*, 1926, p. 721-733.

l'âme spirituelle à venir, ainsi le Corps mystique passa par deux phases.

« S'agit-il d'un juste de l'Ancien Testament : il vit de la vie divine, vie toute orientée vers le Christ à venir. Abraham croit au Christ à venir... Le plan divin s'exécute, le Christ mystique se construit, par la causalité morale des mérites du Christ, non par la vertu de son vouloir théandrique, non encore existant. »

« Le Christ sort du tombeau. Immédiatement il unifie d'une manière nouvelle tout ce corps qui lui préexistait et qui n'avait pas de centre physique; il le soutient dès lors par la puissance de son vouloir; la grâce d'un Abraham acquiert un nouveau lien avec lui : il réveille cette vie et l'exalte, répandant la profusion de ses dons spirituels. Le Christ mystique existe, chef et membres : il n'a plus, au long des temps, qu'à se parachever comme un vivant pleinement constitué » [64].

Existence d'un lien causal physique qui rattache tous les membres du Corps du Christ et qui les unit entre eux : c'est déjà là une affirmation nécessaire et salutaire. Elle demande cependant à être complétée. Car cette causalité physique suffit-il de l'entendre comme l'acte d'un vouloir du Christ qui peut agir non seulement par mérite mais par décision propre sur les hommes, pour expliquer l'unité de plérôme qu'est le Corps mystique ?

Ce complément doctrinal qui constitue, au sens propre du mot, une ontologie du Corps mystique, le Père E. Mersch, S. J., dans un admirable ensemble de travaux va nous l'offrir. Nous n'allons pas refaire la genèse de sa pensée. Est-il possible d'ailleurs de la reconstituer ? Nous nous bornerons à rappeler le principe tout nouveau d'explication qu'il proposa et d'en énoncer les applications essentielles. Ce faisant, nous ne suivrons donc pas l'ordre chronologique de ses études mais ce qui nous paraît être l'ordre systématique de sa théologie.

La nouveauté du point de vue introduit par le Père Mersch nous semble consister en ce qu'il découvre, dans la grâce, un lien de subsistance du chrétien dans le Christ : « Filii in Filio ». Comment établir ceci ? La théologie, fait remarquer le Père Mersch, a été presque exclusivement préoccupée, en traitant du Verbe incarné, d'insister sur l'action *ad extra* commune aux trois Personnes Divines que comporte le mystère du Dieu fait homme. Elle n'a pas souligné jusqu'ici l'aspect complémentaire de cette vérité, à savoir que l'humanité du Verbe subsiste *dans* le Verbe [65]. Elle est donc tout intérieure au Verbe, subsistant par son être de Verbe. Or, « ce que le christianisme est ainsi à sa source, ne doit-on pas penser qu'il le restera en tout son développement [66] ? » Par un être de grâce de façon analogique mais réelle, « les fils » subsisteront dans « Le Fils ». Non pas bien entendu que

64. *Art. cité*, p. 732.
65. *Filii in Filio*, *N.R.Th.*, 1938, p. 683.
66. *Ibidem*, p. 685.

celui-ci leur conférera en tant que Verbe incarné leur être de nature, mais il leur donnera de trouver en lui leur être de grâce. Le Corps mystique sera de la sorte appelé « filial ». « Filial », c'est-à-dire qui a rapport essentiel et intime à la personne du Fils, parce qu'il a en elle, dans le Christ, son principe et son dernier appui [67].

Ainsi, le Corps mystique sera tout animé d'une présence, présence du Christ à tous ses membres parce qu'il se les fait présents à lui-même par la grâce. On devine déjà les retentissements d'une telle affirmation dans toute la théologie. Nous ne pouvons en évoquer ici que quelques-uns. S'agit-il par exemple de définir la sainteté du chrétien, cet être même de grâce, dont le principe ontologique nous fut rappelé plus haut :

« Un chrétien est un membre du Christ : c'est là le résumé du Christianisme.

» Un chrétien doit agir comme un membre du Christ : c'est là le résumé de l'ascétique chrétienne et le code de toute sainteté.

» Or, être membre du Christ comporte deux aspects, deux rattachements. D'abord, le rattachement au Christ ; car le membre doit tenir à la tête. Ensuite, le rattachement à tous les chrétiens, car le membre doit tenir à tout le corps. Ces deux rattachements, d'ailleurs, n'en font qu'un : pour un membre, tenir au chef, ou tenir aux autres membres, c'est la même insertion, celle qui fait vivre : *Multi unum corpus in Christo, singuli autem alter alterius membra* (*Rom.* XII, 5 ; *I Cor.* XII, 14).

» La sainteté chrétienne en conséquence, puisqu'elle consiste à agir en membre du Christ, consiste à agir dans le même double rattachement. Rattachement au Christ d'abord : toutes nos vertus ne peuvent être qu'un écoulement, un influx venant du chef. Rattachement aux membres ensuite : toutes nos vertus ne peuvent être qu'un élément, une partie, un membre en quelque sorte, dans la seule sainteté qui soit totale, la sainteté de tout le corps mystique. » [68]

S'agit-il de décrire les vertus chrétiennes, l'obéissance, par exemple ?

« L'acte de vouloir... doit se modeler sur la vie surnaturelle dont il émane : elle est reçue ; il doit donc, lui aussi, être reçu. Pour bien exprimer notre façon d'être, il doit se présenter comme venant du dehors, venant du Christ. Cela veut dire qu'il ne s'épanouit que dans la dépendance, qu'il est, essentiellement, obéissance » [69].

« Membres que nous sommes du Christ, notre être... est « en prolongement » de notre chef, comme le corps est en continuation, en πλήρωμα, de la tête. Notre vouloir donc, et notre connaître, sont eux aussi, « en prolongement ». Leur pleine réalisation, leur activité, leur orientation, — leur puissance aussi... ne sont possibles que « en prolongement » et non en indépendance » [70].

S'agit-il enfin de déterminer l'objet formel de la théologie, « son premier intelligible *quoad nos* » ?

---

67. *Ibidem.*
68. *Sainteté de chrétiens, sainteté de membres, N.R.Th.*, 1931, p. 5.
69. *La raison d'être de l'obéissance religieuse, N.R.Th.*, 1927, p. 99.
70. *Ibidem*, p. 101.

« L'unité de la doctrine révélée consiste en ce que toutes ses parties expriment une même vérité, et cette vérité est la vérité du Christ mystique » [71].

Il suit donc de là que le premier intelligible *quoad nos* c'est le Christ mystique. Car ce premier intelligible

« ce doit donc être une vérité qui parle à la fois, et de Dieu et des œuvres de Dieu, une vérité qui exprime un point de contact entre la divinité et l'humanité, et un point de contact précisément en tant qu'il est point de contact, c'est-à-dire, ici, en tant qu'il est intérieur à la divinité et, en même temps, intérieur à l'humanité. Cette vérité est la vérité du Christ mystique, ou du Corps mystique » [72].

*
* *

Il est réconfortant pour nous de suspendre ici notre vision du passé et de conclure. En évoquant le souvenir des trente dernières années de la *Nouvelle Revue Théologique*, nous n'avons pas éprouvé que de la joie. Un malaise, au contraire, grandissait à mesure de notre effort : malaise né de la conscience de tout ce qu'on pouvait dire et que nous n'avons pas dit. Nous avons été incomplet, très incomplet. Des secteurs entiers ont été négligés qui furent l'objet de prospections constantes de la part de collaborateurs les plus éminents. Nous n'avons rien dit, par exemple, de la morale et cependant que de contributions savantes, toujours soucieuses des problèmes actuels, si fermes et si larges à la fois dans leur jugement. Et ici quelle part n'aurions-nous pas dû faire à la collaboration du R. P. Creusen, S. J., dont on a pu dire qu'elle fut la plus assidue de toutes [73]. Nous n'avons rien dit non plus des commentaires des encycliques et documents pontificaux ; rien de l'histoire ecclésiastique ; rien de ces études touchant à des sujets profanes dont le retentissement sur le dogme et la morale est évident. Nous songeons entre autres à ces aperçus sur le roman [74] et sur la place du prêtre dans la littérature [75]. Oui. Nous avons été très incomplet. Il aurait fallu faire ressurgir l'in-

---

71. *Le Christ Mystique, centre de la théologie comme science, N.R.Th.*, 1934, p. 455.

72. *Ibidem*, p. 458. De cette synthèse du Père Mersch, il peut être intéressant de rapprocher les pénétrantes études du Père G. Salet, S. J. : *Le Christ, notre vie, N.R.Th.*, 1935, p. 783-809, et : *La Croix du Christ, unité du monde, N.R.Th.*, 1937, p. 225-260.

73. Paroles du R. P. Levie, S. J., au jour du double jubilé de trente et vingt-cinq années de la *Nouvelle Revue Théologique*.

74. Entre autres les études du P. Papillon, S. J., *Dans le remous gidien, N.R.Th.*, 1935, p. 844-862, 945-962 ; *Esprit d'expérience érotique, N.R.Th.*, 1936, p. 269-291 ; *Romans dangereux et ministère pastoral, N.R.Th.*, 1937, p. 162-176.

75. C. Lefevre, S. I., *Le prêtre dans le travail littéraire de langue française, N.R.Th.*, 1930, p. 710-719 ; E. Jansen, *Le prêtre dans le travail littéraire de langue néerlandaise, N.R.Th.*, 1930, p. 720-744 ; Abbé Albert Lambert, *Le prêtre et la littérature, N.R.Th.*, 1946, p. 61-91.

térêt de ces controverses, toujours courtoises, même quand la discussion s'anime : sur le mysticisme [76], sur l'imperfection et le péché véniel [77], sur l'avortement indirect [78] ; sur le sens et la fin du mariage [79] pour n'en rappeler que quelques-unes [80].

Nous avons été incomplet, mais nous l'avons été délibérément. Notre but n'était pas, ne pouvait pas être de décrire toute la forêt, ni même une partie de la forêt, mais d'indiquer quelques routes capables de nous mener jusqu'au cœur de son mystère. Ce mystère nous croyons pouvoir dire qu'il reflète fidèlement le mystère chrétien. Le mystère chrétien ne tient-il pas tout entier dans la tradition vivante ? Et la tradition qu'est-elle sinon un incessant progrès dans la continuité ?

Continuité, attachement inébranlable à tous les enseignements, à toutes les directives de l'Eglise qui sont les enseignements, les directives du Christ. Progrès, c'est-à-dire accueil de toute vérité, sympathie compréhensive à l'égard de tout effort loyal vers la lumière ; esprit critique enfin et discernement des valeurs, condition de l'un et l'autre : n'est-ce pas ce que nous avons trouvé à chaque page de la *Nouvelle Revue Théologique* ? Et n'est-ce pas assez pour que nous lui exprimions toute notre gratitude ?

F. Taymans, S. J.

---

76. P. Charles, S. I., *L'abus de la mystique, N.R.Th.*, 1923, p. 225-231 ; Martial Lekeux, O.F.M., *Sur l'abus de la mystique, N.R.Th.*, 1923, p. 475-485 ; P. Charles, S. J., *Mise au point, N.R.Th., ibid.*, p. 485-489.

77. J. Creusen, S. I., *Imperfection ou péché véniel, N.R.Th.*, 1931, p. 21-34 ; Chan. E. Ranwez, *Péché véniel ou Imperfection, N.R.Th., ibid.*, p. 114-135.

78. A. Gemelli, O.F.M., *De l'avortement indirect, N.R.Th.*, 1933, p. 500-527, 577-599 ; A. Vermeersch, S. J., *Avortement direct ou indirect, N.R.Th.*, 1933, p. 600-620 ; A. Gemelli, O.F.M., *Encore l'avortement indirect, N.R.Th.*, 1933, p. 687-693 ; A. Vermeersch, S. J., *Une courte conclusion, N.R.Th.*, 1933, p. 694-695.

79. R. Boigelot, S. J., *Du sens et de la fin du mariage, N.R.Th.*, 1939, p. 5-33 ; H. Doms, *Du sens et de la fin du mariage. Réponse au Père Boigelot, N.R.Th.*, 1939, p. 513-538 ; R. Boigelot, S. J., *Du sens et de la fin du mariage. Réponse au Dr H. Doms, N.R.Th.*, 1939, p. 539-550.

80. Quel intérêt n'aurions-nous pas éprouvé à rappeler ici si ferme et si courageuse attitude de la *Nouvelle Revue Théologique* dans la lutte contre le nazisme et tout particulièrement contre l'idéologie raciste. Nous aurions aimé reproduire de larges extraits du numéro spécial de la revue consacré au racisme : *Racisme et christianisme, N.R.Th.*, Février 1939, et des billets toujours si tonifiants de *Catholicus* (les Pères Levie et Mersch). C'est un point encore et combien important que nous avons dû omettre.

Sacerdoce et Virginité

La virginité chrétienne fut l'objet de tant et de si violentes attaques que c'est miracle qu'elle n'y ait point succombé quelque jour. A telle enseigne qu'après vingt siècles de guerre ouverte, de luttes sournoises, de manœuvres d'usure, ce miracle de la perpétuité de son existence, incarnée en des milliers d'irrécusables témoins qui font honneur à l'humanité, constitue à lui seul un de ses meilleurs panégyriques : *non multa loquimur, sed vivimus.*

Ce point de vue pragmatique en effet suffit déjà à faire bonne justice de l'accusation la plus couramment portée contre elle et qui se révèle toujours identique sous les différents travestis dont l'ont affublée ses détracteurs, à savoir son caractère excessif entraînant l'impossibilité de son observation. Luther et Nietsche ont formulé le dilemme : le célibat n'est le fait que d'anormaux au tempérament déficient ou d'hypocrites qui s'en tirent en s'octroyant d'inévitables compensations clandestines. Leurs modernes épigones n'ont guère fait que répéter l'antienne en l'appuyant d'une litanie de statistiques pseudo-médicales. Tactique habituelle du partisan en quête d'excuse dont la justification consiste dans le dénigrement de l'adversaire. A ce stade la polémique est stérile, la déloyauté n'ayant jamais été guérie par des arguments. *Venite et videte* : qu'ils viennent et qu'ils constatent; s'il reste à ces adeptes de roman-feuilleton théologique quelque désir sincère de vérité, la vivace et rayonnante existence de la virginité chrétienne suffira à leur dessiller les yeux.

Mille et une attaques futiles ont fait cortège au cours de l'histoire à ce grief fondamental, celle par exemple qui reproche au prêtre de se réfugier dans la molle quiétude du célibat pour s'éviter les ennuis de la paternité, ou celle de ces clercs du moyen âge désireux de prendre femme parce qu'à les entendre la présence d'une ménagère économe était indispensable à l'équilibre de leur budget [1]. Piteux rideau de prétextes masquant vaille que vaille la déroute d'une mauvaise cause.

Avec une patience qui confine à l'héroïsme, les apologistes chrétiens ont cent fois repris l'ingrate réfutation de ces sophismes; et il serait bien inutile d'entrer en lice à notre tour si notre époque n'avait enrichi l'arsenal des adversaires d'un argument nouveau qui a sur les précédents un avantage appréciable : celui de déguiser en ange de

---

1. Petri Damiani *opusc. 18 contra intemperantes clericos, P.L.*, CXLV, 393.

lumière le vieux messager des passions ; l'art du maquillage a fait en notre temps de surprenants progrès.

Cette transformation s'opère à l'aide d'un principe incontestablement chrétien : l'*Omnia omnibus factus sum* de l'Apôtre. Se faire tout à tous, sans ostracisme préalable, sans rejeter à priori aucune forme d'apostolat, quel programme plus admirable pourrait-on présenter au prêtre ? Or n'a-t-on pas constaté par exemple que la grande apostasie des masses ouvrières avait sa cause dans l'ignorance où se trouvait le prêtre de la condition réelle des ouvriers, dans l'incompréhension qu'il manifestait de leurs besoins et de leur état d'esprit ? Vivant « à part », dans leur monde à eux, les prêtres qui tentaient de diriger les travailleurs ne ressemblaient-ils pas à ces géographes de cabinet qui prétendent en remontrer aux explorateurs ? Aussi n'ont-ils pas réussi à comprendre profondément, à « réaliser » concrètement les difficultés de leurs ouailles ; celles-ci se sont détachées peu à peu de ces guides lointains et quelque peu pharisaïques, qui imposaient sur les épaules d'autrui des exigences qu'eux-mêmes n'assumaient pas et qui s'avéraient par conséquent incapables d'adapter leurs directives à des situations où ils n'étaient pas eux-mêmes engagés. Et des prêtres ont cru devoir se faire ouvriers pour regagner les ouvriers.

Le principe une fois admis, les applications en sont multiples : pourquoi ces récriminations des gens mariés ? D'où viennent ces ravages exercés dans les foyers chrétiens par l'onanisme sous toutes ses formes ? Comment expliquer le désarroi des confesseurs mis en face de consciences en détresse et incapables de les aider à sortir d'inextricables angoisses morales ?

N'est-ce point qu'ici encore le prêtre, condamné par son célibat, ne peut que se borner à édicter des lois générales, quitte à y greffer des conseils abstraits qui ne répondent aux situations individuelles que comme une rigide théorie livresque répond aux imprévus de la vie ?

Omnibus omnia factus ut omnes facerem salvos ; tout comprendre pour tout sauver, mais comment comprendre sans devenir ? Devant les difficultés croissantes des milieux familiaux, devant des foyers qui s'écartent de la pratique sacramentelle parce qu'ils ne voient pas comment concilier les dures exigences chrétiennes avec les tyranniques revendications de leur état, l'apostolat moderne n'impose-t-il pas impérieusement au prêtre de se soumettre à la condition des âmes qui lui sont confiées, prêchant d'exemple et puisant dans une expérience personnelle à la fois le droit et la possibilité d'aider efficacement ses frères ?

Dès lors ne conviendrait-il pas de lever en certains cas la loi du célibat à seule fin que des prêtres soient mieux à même de remplir auprès des gens mariés leur apostolat sacerdotal ?

Ainsi va l'objection nouvelle ; spécieuse car elle se garde d'attaquer

de front les positions traditionnelles; elle prétend ne pas mettre en cause la valeur propre de la virginité; mais tout en lui décernant de platoniques louanges, elle la considère volontiers comme une performance pour moniales cloîtrées, une prouesse ascétique analogue aux tours de force des anachorètes au fond de leur désert perdu, mais incompatible avec la mission du prêtre dans la société contemporaine.

Objection d'autant plus dangereuse que les armes habituelles des apologistes de la virginité, dirigées contre des adversaires plus brutaux mais moins retors, paraissent devant elle aussi désuètes, aussi inoffensives que les colichemardes et les tromblons devant l'insidieuse infiltration d'une cinquième colonne.

En bref et pour faire court, on peut dire que les défenseurs du célibat ont eu recours à deux arguments principaux qui furent repris à satiété.

Le premier avait la faveur des théologiens du moyen âge, héritiers d'une forte tradition patristique, plongeant elle-même ses racines jusque dans la philosophie grecque. Il était basé sur le primat de la vie contemplative; de même que le bien de la contemplation l'emporte sur celui de l'action, ainsi la virginité l'emporte sur la chasteté conjugale. En effet, disaient ces docteurs, se référant expressément au précepte d'Aristote et à l'exemple de Platon [2], dans l'état matrimonial l'esprit subit un incontestable dommage puisqu'il se disperse dans les préoccupations domestiques et s'aliène dans l'acte conjugal. Comme par ailleurs c'est principalement dans l'opération de l'intellect spéculatif que consiste la béatitude, comme la béatitude est la fin dernière de l'homme, comme la fin dernière définit la perfection, il s'ensuit que l'homme atteint davantage la perfection s'il s'abstient de toute activité sexuelle.

Petit à petit le courant change de phase. A mesure que les philosophies intellectualistes cèdent la place aux philosophies de l'action, les apologistes, toujours plus ou moins tributaires des idées ambiantes, composent de nouveaux panégyriques. Depuis un siècle, les auteurs catholiques vantent à l'envi les innombrables avantages que confère le célibat à l'action apostolique. Ce n'est plus Aristote qu'ils citent, c'est Michelet [3], Faguet [4], Prévost-Paradol [5], qui préfèrent le prêtre célibataire au prêtre marié parce que ce dernier ressemble trop à « Monsieur le pharmacien ou à Monsieur le quincailler » pour émouvoir les cœurs, parce que son existence a « je ne sais quoi de trop régulier, de trop ordinaire, de trop paisible et de trop convenable » pour refléter les combats de l'Eglise militante; ils rappellent avec

2. S. Thomas, *Summa Theol.*, II^a II^{ae}, q. 152, a. 2, 3, c et ad 2; cfr I^a II^{ae}, q. 2, a. 1, ad 1; I^a II^{ae}, q. 3, a. 5, c; *Suppl.*, q. 49, a. 4, ad 1.
3. *Histoire de France*, Paris, 1833, t. II, p. 168.
4. *Un vieux célibataire*, de Jules Pravieux, 1901, 2e éd., préface.
5. *Journal des Débats*, 12 sept. 1862.

Pierre Damien les arrière-pensées mercantiles que susciterait chez le prêtre marié « la troupe des bouches avides »[6] qui l'attendent au logis, et les pratiques simoniaques qui risquent de s'en suivre ; ils font valoir enfin la mobilité du voyageur sans bagages, qui rend plus facile l'expatriation au missionnaire et le don de sa vie au martyr de la charité.

Ces deux courants classiques de l'apologétique sont loin d'être sans valeur, et Dieu nous garde de nous en gausser ! Il faut reconnaître pourtant qu'ils ne soulèvent plus guère d'enthousiasme et que leur pointe s'émousse devant les barrages nouveaux qui se dressent.

Les modernes partisans du mariage des prêtres font en effet remarquer, non sans pertinence, que le primat de la contemplation n'est qu'une opinion d'école, respectable certes mais nullement contraignante ; dût-elle d'ailleurs être admise, il ne s'ensuivrait pas que le prêtre doive viser à mener la vie contemplative, lui qui par état est chargé du ministère direct des âmes.

Quant aux avantages apportés par le célibat à ce même ministère ne sont-ils point en partie fictifs, en partie exagérés, de toute façon limités et pouvant être compensés par d'autres plus importants peut-être ? On prétend que le célibat rend plus libre pour le service et ouvre la porte plus large au dévouement. Mais les soldats, les marins, les pompiers ont-ils moins que les prêtres l'occasion d'exposer leur vie et voit-on que le mariage empêche leur sacrifice ? Un médecin, un chirurgien est-il moins absorbé par sa tâche qu'un curé de paroisse rurale ? Et le clergé marié des quatre premiers siècles a-t-il connu moins de héros que celui des âges subséquents, lui qui a fourni au catalogue des martyrs un impressionnant contingent ?

Évidemment si on compare un prêtre zélé à un laïc médiocre, la comparaison ne tourne pas à l'avantage de ce dernier, mais la différence entre eux doit-elle se prendre de la différence de leurs états de vie ou de la différence de la charité qui les anime ? Et n'y a-t-il pas moyen de conserver et même d'augmenter cette charité tout en s'engageant dans les liens du mariage ? Car notre époque a considérablement revalorisé le mariage. Depuis l'antiquité jusqu'à une époque très récente, il ne pouvait être considéré que comme une pierre d'achoppement, un mal nécessaire ; à cet égard les traces d'une vieille mentalité païenne se manifestent tenaces dans la littérature chrétienne. Qu'on ouvre certain ouvrage du pseudo-Hugues de Saint-Victor où l'auteur se contente de plagier Théophraste et de répéter candidement ses insanités pour détourner du mariage un de ses amis : « La meilleure des épouses empoisonne la vie du sage ; le jour, elle l'assourdit de ses revendications : elle veut des parures, des attentions constantes ; la nuit, elle l'accable de ses reproches : « qu'avais-tu à regarder ainsi la voisine ? que racontais-tu à la petite bonne ? » Si elle est belle, tous les

6. « greges parvulorum inhianter edentium », *op. cit.*, *P.L.*, CXLV, 393.

hommes courent après elle ; si elle est laide, c'est elle qui court après les hommes ; etc.[7] ». Et la conclusion de vingt colonnes de Patrologie c'est qu'il vaut mieux s'attacher un bon domestique que de prendre femme. Sans doute est-ce là un exemple extrême mais S. Thomas, avec plus de réserve dans l'expression, semble fondamentalement du même avis, lui qui parle avec son habituelle tranquillité de « l'usage des choses nécessaires, de la femme, des aliments et des boissons »[8] ; et qui déclare que, si la femme apporte un concours indispensable à la génération, pour tout le reste un ami fait bien mieux l'affaire[9]. Bref, il est très rare que l'épouse tienne rang de compagne spirituelle ; on pouvait la respecter, l'honorer, voire la chérir, elle n'était pas plus qu'au temps d'Horace le *dimidium animae*. Comment s'étonner dès lors que le mariage ait paru incompatible avec le sacerdoce ?

Aujourd'hui la perspective s'est modifiée ; une abondante littérature a été consacrée à remettre en honneur le septième sacrement ; l'épouse, loin d'être un obstacle, apparaît comme la route qui conduit à Dieu et on a finalement reconnu en elle l'*adiutorium hominis simile sibi* dans toute la force de ce terme.

Aussi les apologistes du célibat semblent parfois perdre pied et concèdent que « la sainteté matrimoniale est simplement d'un autre type, d'un autre style »[10] que la sainteté virginale. Ne nous étonnons donc pas des confusions qui naissent dans certains esprits à qui il devient vraiment difficile d'admettre la supériorité et l'excellence du célibat sacerdotal et qui ne sont pas loin de considérer la discipline ecclésiastique comme périmée sur ce point et la doctrine définie à Trente[11] comme purement théorique et sans grande importance pratique.

Comme la bien-aimée du Cantique se reconnaissait à un seul des cheveux de son cou, toute la mentalité d'une époque — la nôtre — se reflète dans l'objection que nous venons d'exposer brièvement : son engouement pour les valeurs profanes, sa passion de la chose concrète, vécue, expérimentée, avec la mise en veilleuse corrélative de tout ce qui rappelle l'abstrait, l'immuable, le transcendant. Le sacerdoce, comme la littérature, veut aujourd'hui être « *engagé* ». Tout n'est pas à proscrire dans cette tendance mais tout y est mêlé ; on y rencontre plus de générosité candide que de fermeté d'esprit, plus

7. *De nuptiis*, *P.L.*, CLXXVI, 1201 sq.
8. *Summ. Theol.*, *II*ª *II*ªᵉ, q. 141, a. 5, c.
9. *Summ. Theol.*, *I*ª *II*ªᵉ, q. 98, a. 2, c.
10. *Catholicisme*, 1949, sub verbo « Célibat », fasc. 6, col. 763-764. Article qui contient par ailleurs d'excellentes choses et où l'auteur défend judicieusement le célibat.
11. « Si quis dixerit, statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginitate aut coelibatu, quam iungi matrimonio : A.S. » *Conc. Trident.*, Sess. XXIV, can. 10. Cfr Denzinger, nº 980.

d'ardeur que de lucidité. *Aemulationem Dei habent sed non secundum scientiam.*

Pour rétablir dans ses droits la vérité chrétienne ainsi méconnue, il ne suffit pas de réfuter une objection, car toute objection est partielle et sa réfutation directe ne peut que l'être aussi. De plus, force nous est de constater qu'attaques et ripostes ont trop souvent abordé le sujet d'un point de vue déficient : on a défendu le célibat mais non dans ce qu'il avait de spécifiquement religieux, et d'un point de vue secondaire : on a trop exclusivement attiré l'attention sur les conséquences, bonnes ou mauvaises, de la virginité, sur les avantages ou les désavantages qui pouvaient en résulter. Or ce n'est point d'abord par ses résultats que s'impose une vertu. La virginité vaut d'abord par ce qu'elle est, indépendamment des biens qu'elle procure. L'erreur des doctrines utilitaristes consiste précisément à juger de l'importance d'une chose par ce qu'elle rapporte plutôt que par ce qu'elle comporte. Quand S. Thomas écrit que la charité « informe » les vertus, cela ne veut pas dire qu'elle les dirige de l'extérieur et les oriente vers elle comme vers une fin, mais qu'elle les suscite en nous, qu'elle leur confère de l'intérieur leur existence et leur véritable raison d'être, et, qu'avant d'être un moyen pour faire croître l'amour, la vertu en est déjà en elle-même une réalisation. La « forme » est la présence de la fin dans l'être en mouvement.

Si donc nous ne voulons pas nous exposer à mettre la charrue avant les bœufs, il sera bon d'établir, en dehors de toute préoccupation polémique, le sens positif de la virginité et sa situation par rapport au mariage, avant d'entreprendre directement l'adversaire et de passer à la contre-attaque.

*
* *

Quand le prêtre se demande pourquoi il a renoncé au mariage, la réponse ne peut que jaillir, péremptoire : « j'aime la virginité parce que Jésus l'a aimée ». Le prêtre est un autre Christ et il s'efforce de reproduire en sa vie Celui qui, en tout, est son modèle.

Le sacerdoce dans son essence exige-t-il dès lors le célibat ? Oui et non. Non, s'il s'agit d'une exigence absolue, indispensable à l'existence même du sacerdoce. L'attitude de l'Eglise à l'égard du clergé des premiers âges, du clergé d'Orient aujourd'hui encore et de certains prêtres occidentaux en des cas exceptionnels [12] nous montre qu'il

12. Ce fut récemment le cas de l'ex-pasteur luthérien Rudolf Goethe, marié, converti et ordonné prêtre à Mayence le 22 décembre 1951, pour lequel le Saint-Siège a levé exceptionnellement la loi du célibat ecclésiastique. *L'Osservatore Romano* du 19 décembre 1951, p. 1, *A proposito di una straordinaria Ordinazione sacerdotale,* a fait remarquer que le fait même du caractère exceptionnel de la permission accordée confirme qu'il n'y a aucun changement dans la discipline générale de l'Eglise en cette matière. Voir *La Documentation catholique* du 10 février 1952, c. 145-152.

ne peut en être question. Par ailleurs nous n'hésitons pas à répondre oui, s'il s'agit d'une exigence de perfection pour amener le sacerdoce à être *pleinement* lui-même et à irradier la personne tout entière de celui qui l'assume. Il suffira pour le comprendre de songer au caractère monogamique du mariage qui, lui non plus, n'est pas une condition *sine qua non* de l'amour conjugal, mais qui est appelé par lui à titre de plein épanouissement. Le dynamisme de l'amour conjugal tend à la monogamie comme le dynamisme de l'amour sacerdotal tend au célibat de par sa nature même. Ce que le Christ a restauré pour l'un après le stade préparatoire de l'ancienne Loi, l'Eglise tend à le réaliser pour l'autre au terme d'une évolution qui n'est point encore partout complètement achevée.

Pour le prêtre qui fait vœu de chasteté, il ne s'agit donc pas d'une idée abstraite, d'une vertu « en soi » qu'il s'efforcera de pratiquer, mais de la virginité de Jésus, ou mieux de Jésus Vierge auquel il tâche de s'assimiler. Le Christ n'a guère parlé de la virginité mais ses actes crient. La source même de sa vie lui est un hommage ; Il déroge miraculeusement aux lois naturelles pour naître de la chair sans l'œuvre de la chair. Toute son existence en est tellement imprégnée que sa réputation, attaquée sur tant de points — *ecce vorator et potator vini* —, est restée intacte sur celui-là. En son fond le célibat ecclésiastique n'est pas le produit d'une réflexion philosophique, ni la conséquence d'une nécessité pratique mais le fruit d'une volonté d'union religieuse.

Pourtant nous ne pouvons nous contenter de cela ; la foi s'étiole qui ne s'épanouit pas en intelligence. Il faut donc rechercher les motifs qu'avait Jésus de rester vierge pour les faire nôtres eux aussi et nous en aider. Recherche appuyée sur la grâce, car il semble bien que le « *qui potest capere capiat* » s'applique autant à l'intelligence de la virginité qu'à la volonté de la pratiquer. Tâchons d'esquisser les grands traits de cette justification théologique.

Les penseurs chrétiens tombent d'accord avec S. Paul sur le sentiment d'un partage du cœur de l'homme marié entre les créatures et Dieu : *divisus est*. En quoi consiste ce partage ? C'est ici tout le problème des rapports entre la nature et le surnaturel qui est, croyons-nous, en cause.

La Révélation est venue bouleverser le monde ; elle ne supprime pas la nature, dit-on, elle la couronne ; mais ce couronnement, à l'instar de celui qui eut lieu dans les basses fosses de l'Antonia, ensanglante et meurtrit le front de l'homme ; ce n'est pas un fleuron qui s'ajoute, c'est une transformation radicale qui s'opère.

Dans l'ordre naturel, l'intelligence humaine ne pouvait monter vers Dieu que par ce que S. Thomas appelle les « degrés d'être », en progressant de proche en proche et ne l'atteignant qu'au bout d'un cheminement à travers les créatures dont le terme gardait les traces déficientes. Dans l'ordre surnaturel le contact s'établit, direct, et l'esprit

désormais peut adhérer à Dieu sans l'intermédiaire de motifs humains toujours inadéquats, uniquement sur la base du témoignage divin. La science, qui est une conquête, pâlit devant la Foi, qui est une reddition.

Sans doute le raisonnement est toujours légitime, mais une autre source, plus pure, de connaissance, s'est ouverte. Et l'homme qui veut épouser pleinement le mouvement du surnaturel en viendra normalement à l'obéissance religieuse par laquelle l'esprit de foi contrôle non seulement ses adhésions essentielles — ce qui est de précepte — mais pénètre chacune de ses moindres démarches ; son seul mobile d'acquiescement sera non plus son jugement propre, si excellent soit-il, mais l'unique volonté de Dieu.

Dans l'ordre naturel, l'homme pour surmonter les difficultés de sa marche vers Dieu ne peut que s'aider de la route elle-même où il appuie ses pas ; confiant dans ses énergies propres et dans les énergies qui l'entourent, il les appelle à l'aide pour tourner les obstacles, il s'y abrite pour reprendre haleine et restaurer ses forces et faire halte et repartir encore.

Dans l'ordre surnaturel, par la grâce de l'espérance, c'est la force même de Dieu et non pas une énergie dérivée qui est mise à sa disposition permanente. Sans doute les concours terrestres peuvent toujours être accueillis par le voyageur lassé et personne ne lui reprochera l'humble réconfort qu'il y puise aux heures sombres. Mais il y a vocation plus haute ; l'homme qui veut vivre pleinement de cette espérance en vient normalement à la pauvreté religieuse par laquelle, refusant les faibles béquilles des ressources terrestres, il place sa main dans la main de Dieu et met en lui seul sa confiance et sa force ; *non speravit in pecunia et thesauris.*

Dans l'ordre naturel enfin, le cœur humain ne peut se livrer à Dieu qu'en s'attachant à ses reflets créés, les seuls qui lui soient directement accessibles et force lui est de boire aux rivières des amours terrestres s'il veut étancher quelque peu sa soif de la Source éternelle.

Dans l'ordre surnaturel, Dieu se donne à l'homme comme un ami se donne à son ami, non par le truchement d'images plus ou moins fidèles, plus ou moins ressemblantes, mais dans la personne même de son Fils. Sans doute reste-t-il permis de s'abandonner à la douceur des amours humaines, mais l'homme qui veut entrer pleinement dans la divine intimité offerte en arrive normalement à la chasteté religieuse par laquelle son cœur, dans toutes ses fibres, s'attache au cœur de Dieu, sans que s'entremette pour réaliser cet attachement le stimulant réel mais imparfait des tendresses d'ici-bas.

Les trois vertus religieuses apparaissent ainsi comme une fleur parfaite des vertus théologales, suscitées par leur sève et qui s'épanouit chez ceux qui ont compris — ou plutôt chez ceux à qui il a été donné de comprendre, *non omnibus datum est,* — la plénitude du geste de

Dieu qui se révèle, la splendeur de ce cadeau d'infini que Dieu mit dans la corbeille aux jours des noces de son Fils avec la nature humaine[13].

Le mariage n'a rien perdu par là de sa bonté; sa valeur ne change pas mais une valeur nouvelle lui a fait perdre le premier rang, comme l'apparition de la monnaie d'or prime la monnaie d'argent, sans la déprécier ni s'y substituer. Le mariage en effet ne peut être inspiré par la charité pure au même titre que la virginité; et cela à un triple point de vue.

Tout d'abord parce que, bien que sanctifié par le sacrement, il demeure une institution qui a ses racines dans la nature et dans une affection motivée en partie par un attachement humain. Ce n'est pas en effet uniquement le caractère d'enfant de Dieu qui attire dans le conjoint, sinon n'importe lequel ferait aussi bien l'affaire, mais également son caractère d'enfant des hommes; si le mari « choisit » sa femme (et inversément), si c'est une telle et pas une autre qu'il veut pour compagne, c'est évidemment parce qu'elle lui plaît, le complète, l'enrichit au plan naturel, parce qu'il la considère comme capable de lui apporter des satisfactions terrestres et un perfectionnement humain.

Un amour de concupiscence est de la sorte toujours inclus comme motif, une recherche intéressée d'avantages personnels qui s'oppose au pur désintéressement de la charité parfaite. Bien plus cet avantage, le conjoint se l'assure par contrat, de façon inaliénable, dans un exclusivisme de donation où la charité se voit imposer des limites; l'amour matrimonial est toujours un amour propriétaire puisqu'il s'annexe le corps et l'âme du conjoint dans un mouvement où l'égoïsme trouve son aliment.

La charité trouve dans la communauté conjugale un second obstacle à son parfait épanouissement. L'affection qui s'y manifeste cherche à se traduire par des éléments matériels et s'y heurte; car en tout ordre de choses la matière sépare autant qu'elle unit. Il en va de la sorte lorsque nos concepts, tirés du sensible et s'y référant, s'efforcent de traduire les réalités spirituelles; et il en va de même lorsque des âmes cherchent à se joindre au travers d'une intimité charnelle. Ecran qui filtre la lumière, la matière, comme moyen de communication entre les personnes, recèle une sorte de contradiction; elle ouvre sans doute un chemin vers l'esprit, mais jamais son opacité ne devient entièrement transparente. C'est la flamme au travers de l'albâtre, c'est la réalité atteinte au travers de « signes » qui jamais ne rejoignent adéquatement le signifié; les époux connaissent bien cette satisfaction imparfaite de l'union des corps dont les gestes, toujours renouvelés, trahissent par là-même leur impuissance à atteindre le but.

13. Nous nous inspirons ici d'un opuscule trop oublié de S. Thomas, *De perfectione vitae spiritualis*, c. 1-6.

« Je ne vous parlerai plus par paraboles », faisait dire Camille Mayran à une jeune fille essayant d'expliquer sa vocation, « il me semble que c'est ce qui m'a été dit. J'engage ma vie sur cette parole-là [14]. » L'époux est une parabole que Dieu dit à l'épouse ; et les paraboles sont vraies mais elles gardent l'épaisseur du voile.

Même le corps auguste du Christ subit ces conditions. « Il vous est bon que je m'en aille » ; il a fallu que disparût le visage adorable, qu'il nous dérobât sa présence sensible pour qu'il devienne principe parfaitement vivifiant ; et n'est-ce point parce que Marie-Madeleine n'avait pas encore compris cela, parce qu'à la porte du tombeau elle voulait encore rejoindre son Seigneur comme elle l'avait toujours fait jusque-là, à travers la densité d'une présence matérielle, qu'elle s'est attirée le reproche du « *noli me tangere* » ?

« Rien de ce qui se voit n'est beau, disait S. Ignace d'Antioche ; même notre Dieu Jésus-Christ se manifeste mieux depuis qu'il est retourné au sein du Père [15]. »

Enfin il est un troisième obstacle qu'oppose le mariage à l'éclosion de la charité parfaite, et il vient de ce que celui-ci se réalise dans un monde déchu, en voie seulement d'être pleinement sauvé. L'instinct qui rapproche les corps des époux n'est plus harmonieusement soumis à la rectitude du vouloir ; la faute a déséquilibré l'organisation psychologique de l'homme et c'est « un monde de puissances aveugles et barbares » qui s'agitent en lui, « des forces essentiellement animales » et retournées à l'état sauvage qu'il s'efforce péniblement de réordonner. Ces instincts anarchiques, cette « *lex membrorum* » réclame inlassablement d'être satisfaite sans souci d'intérêts supérieurs ; elle est prête à sacrifier tout le reste et c'est évidemment quand elle se déchaîne qu'on saisit à plein sa nocivité.

Bien sûr on peut la brider, non l'annihiler ; on doit la purifier — la grâce du sacrement est donnée dans ce but — mais il est impossible ici-bas de résorber totalement son venin. Car si dans le mariage d'une part la volonté tente de faire pénétrer l'intention droite jusque dans les zones les plus obscures du composé humain, d'autre part elle consent à la mise en branle et redonne aliment à un instinct qui tend de sa nature à lui échapper et à entraîner pour lui une approbation sans réserves. Dans l'acte spécifique du mariage règne un désaccord entre deux polarités opposées, celle de la volonté voulante et celle de l'action voulue, et la première ne saurait parvenir à imprégner totalement la seconde puisque, comme dit S. Thomas, « la raison est impuissante à modérer cet acte au moment où il s'accomplit [16] ». Qu'on nous entende bien. Nous ne disons pas que l'acte conjugal constitue une faute, nous disons seulement que l'intention droite qui le fait

14. *Dame en noir*, p. 234.
15. *Ad Rom.*, III, 3.
16. *Summ. Theol., Suppl.*, q. 49, a. 4, ad 3.

poser n'est qu'une décision de la volonté et que notre volonté n'a pas sur notre organisme de pouvoir dictatorial mais, comme disaient les Anciens, un pouvoir « politique » : la décision n'est qu'un acte initial qui détermine un mouvement et celui-ci doit peu à peu pénétrer l'organisme tout entier, comme on macère un fruit, y développer des habitudes ; il ne suffit pas de « décider » pour réduire les complicités et les connivences que la faute originelle a installées dans les couches les plus profondes de notre être psycho-somatique. A cet égard il n'y a pas de coup d'état de la volonté ; une décision peut neutraliser la concupiscence, elle ne suffit pas à la détruire ; et c'est pourquoi si l'acte spécifique du mariage, fait avec intention droite, ne peut être un péché puisque l'attitude volontaire est correcte, il ne suffit pas à faire rayonner cette rectitude dans la sensibilité ; il n'y peut même parvenir puisqu'il y déclanche une force antagoniste — *quae ex peccato est et ad peccatum ducit* — dont il va perdre le contrôle. Or la charité parfaite c'est la charité qui informe de façon *actuelle*, et non seulement habituelle, tous nos mouvements humains ; dans l'acte conjugal, elle doit se résigner à un échec partiel car elle ne pourra pas en garder la maîtrise actuelle ; « in actu generationis, etiam in iustis, est *actualis* libido dum concupiscibilis immoderate in delectabile carnis tendit, et voluntas etiam, *etsi contra rationem nihil faciat aut velit*, tamen ordinem rationis *actualis* non attendit propter vehementiam passionis [17]. »

Ne nous étonnons donc pas que le résultat soit toujours instable dans cette lutte engagée entre nos meilleures aspirations désintéressées — celles de l'Agapé — et nos tendances amorales essentiellement égocentriques — celles de l'Eros.

La virginité est au mariage ce que le martyre est à la mort sur le champ de bataille ; le martyr affirme des valeurs vitales sans attenter à aucune ; le soldat défend lui aussi des valeurs vitales en en blessant d'autres ; blessure qu'il permet sans la vouloir directement. Bien sûr il y eut des saints militaires et le métier de soldat fut pour beaucoup une haute école de spiritualité ; il n'en reste pas moins que l'acte spécifique qui définit sa profession protège des vies humaines en détruisant d'autres vies humaines. Le chrétien marié cherche par son union à réaliser l'amour tout en lui suscitant un obstacle, puisque l'acte spécifique du mariage, même voulu par une intention de charité, déclanche un instinct irréductible dans son fond à cette même charité.

C'est pourquoi, depuis S. Paul, les docteurs chrétiens affirment que le mariage a besoin d'une « excuse », qu'il est l'objet, comme dit le P. Allo, d'une indulgente autorisation et que si tous étaient capables de garder le célibat, l'Apôtre ne pourrait que s'en réjouir et s'en féliciter [18]. C'est une manière de double effet où le bien, poursuivi,

17. S. Thomas, *De Malo*, q. 4, a. 7, ad 18 ; cfr *Summ. Theol.*, *I*ª, q. 98, a. 2, c.
18. *Comment. de la I*re *aux Corinthiens*, p. 160.

couvre le moins bon, permis parce qu'inévitable. Encore une fois le mariage est parfaitement légitime, car on ne permet pas une faute, mais c'est un état qui participe d'une imperfection congénitale, et qui n'existera plus, qui ne pourra plus exister, quand le royaume de Dieu sera pleinement établi, quand le nombre des hommes sera complet, quand la charité aura jusqu'en son fond imprégné l'humanité ; *neque nubent neque nubentur.* Et peut-être selon la conception de Tolstoï, reprise par les P.P. Mersch [19] et Sertillanges [20], sera-ce par suite d'une telle disposition généralisée que l'humanité, réalisant l'avènement des fins spirituelles, atteindra sa fin tout court, comme aujourd'hui déjà des familles s'achèvent — dans les deux sens que ce mot comporte — par la vocation de leur dernier descendant.

Et c'est pourquoi l'Eglise Romaine a jugé bon d'imposer à ses prêtres de rite latin la loi du célibat. Le prêtre en effet est un autre Christ — *sacerdos alter Christus* — et, comme il revêt dans ses gestes ministériels la personne même du Rédempteur, l'Eglise veut qu'il conforme tous ses autres gestes à la charité de Celui qui se l'identifie : *Imitamini quod tractatis.* Le prêtre ne doit pas mener double vie ; il n'est pas un fonctionnaire qui s'acquitte consciencieusement de la tâche qui lui est dévolue et qui l'oublie tout aussi consciencieusement au retour du bureau. Une pareille dissociation serait mortelle [21]. Il est le sel de la terre et son célibat est le sel du mariage ; son amour perpétuellement chaste exhorte les époux à combattre la corruption égoïste que la passion, toujours à l'œuvre, répand dans le meilleur amour conjugal. Le prêtre ne renonce pas à l'amour, il renonce seulement à cette forme d'amour qui inclut de soi une limite, une restriction, un ferment moins pur.

Mais ce que Dieu gagne, les hommes ne vont-ils pas le perdre ? Dois-je me résoudre à choisir entre Lui et eux ? Si je Lui réserve mon amour, ne vais-je pas en frustrer les hommes ?

Dès maintenant nous pouvons être sûrs de l'absurdité d'un pareil dilemme. S. Augustin [22] et S. Thomas [23] nous enseignent que c'est par le même habitus infus que nous aimons Dieu et le prochain comme c'est par le même principe visuel que nous voyons la lumière et les objets qu'elle éclaire. « *Non potest ergo separari dilectio* » ; tout ce qui accroît l'une ne peut qu'augmenter l'autre. Nous pouvons donc être certains déjà de la fausseté que recèle l'objection proposée plus haut ; le mariage du prêtre, puisqu'il n'augmenterait pas sa charité pour Dieu, n'augmenterait pas son amour des hommes et ne les aiderait pas

19. *Morale et Corps Mystique,* p. 237.
20. *Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* p. 469.
21. C'est pourquoi le Souverain Pontife dans sa récente « Exhortatio ad cleros » recommande en premier lieu à tous les prêtres, tant séculiers que réguliers, la pratique des trois conseils de perfection.
22. *Epist. ad Parthos,* n. 10, *P.L.,* XXXV, 2055-2056.
23. *Summ. Theol., II° II^ae^,* q. 5, a. 1, c.

à les servir plus efficacement que son célibat. Tâchons de le faire voir en abordant l'objection sur son propre terrain, en descendant de la région des principes dans le domaine des applications particulières.

*
* *

Examinons d'abord la parole paulinienne sur laquelle l'objection prétend se fonder : *Omnibus omnia factus.* Ce serait très mal la comprendre que de croire qu'elle signifie : Je rends tous les services à tout le monde. Paul ne prétend nullement au rôle de factotum universel ou de bonne à tout faire. Ce qu'il souligne, c'est qu'il n'eut jamais rien d'un sectaire intransigeant et qu'il s'est adapté au maximum à la mentalité de ses jeunes convertis. Pas plus que le médecin ne tient la cuvette et ne bassine le lit de ses malades, le prêtre ne doit se substituer aux fidèles dans les besognes qui sont les leurs.

On ne demande pas au prêtre de donner son avis sur l'organisation du ménage ou sur le moyen d'éviter les querelles domestiques ; il n'a pas à intervenir dans les problèmes que soulève l'économie familiale ni surtout à être l'avocat-conseil pour techniques conjugales. La grâce de son sacerdoce ne l'habilite aucunement à aider le mari à comprendre le cœur féminin ni à consoler l'épouse dans ses désillusions. Ce n'est pas à dire qu'il puisse se désintéresser de ces aspects de la vie des fidèles et fermer son âme à la sympathie, au contraire. Mais sa mission ne consiste pas à diriger un bureau de bienfaisance, que celle-ci soit d'ordre matériel ou psychologique. Il peut certes inspirer des initiatives de ce genre, il n'a pas qualité pour les gérer ni surtout pour s'y absorber. Les laïcs sentent d'instinct que le prêtre leur manque en quelque manière lorsque son amour se disperse en entreprises philanthropiques au lieu de se concentrer en charité.

On se plaint aujourd'hui, non sans raison, d'une crise de la conscience chez les chrétiens, même les meilleurs. Nous autres prêtres, n'en sommes-nous pas en partie responsables lorsqu'au lieu de leur donner des directives d'action qu'ils devraient s'assimiler activement au prix d'un effort, souvent laborieux, d'adaptation, nous leur offrons, en matière de dogme ou de morale, des recettes toutes faites à appliquer matériellement ou des formules stéréotypées à répéter paresseusement ? Le confessionnal n'est pas une officine pharmaceutique, ni la chaire de vérité un tréteau pour boniments magiques. A trop nous ingénier à faire tout l'ouvrage, nous laissons la conscience des fidèles, cette faculté de jugement personnel, s'endormir et s'atrophier par manque d'exercice. Il y a là un empiètement et une usurpation qui est la négation même de l'apostolat fécond. Le rôle véritable du prêtre est d'aider la conscience en l'éveillant, de la fortifier pour qu'elle prenne ses propres décisions et non de lui dicter des solutions de poche.

Or n'est-ce pas cette mentalité qui gît au fond de l'objection moderne faite au célibat du prêtre ? Elle constate chez les époux chrétiens la difficulté d'adapter les exigences religieuses à leurs situations individuelles et elle voudrait enlever cette difficulté en faisant assumer au prêtre une situation analogue pour que le fidèle n'ait plus qu'à s'en remettre à lui. N'est-ce point consacrer cette démission des consciences dont on se lamente à juste titre ? Dira-t-on qu'il aide réellement son fils le père trop faible qui lui fait ses devoirs ? Quand le prêtre parle de son troupeau, qu'il ne transforme pas cette bucolique métaphore en une réalité moutonnière.

Reste qu'il faut « comprendre » les fidèles et à cet effet l'objection réclame pour le prêtre une expérience directe de leur situation. On pourrait répondre qu'à la limite, avec un tel principe, il serait à tout jamais impossible de rien comprendre aux autres car toute situation, étant individuelle, est strictement unique et incommunicable. Mais encore, ne convient-il pas de s'en approcher autant que faire se peut ? C'est ici précisément que l'objection défaille en s'imaginant que c'est la reproduction d'une expérience qui en donne la meilleure compréhension alors que c'est son approfondissement. Et il ne faut pas craindre d'affirmer hautement ce paradoxe que la virginité gardée permet au prêtre de mieux comprendre le mariage que s'il était lui-même marié, comme c'est en vertu de sa Conception Immaculée que Marie est devenue le refuge des pécheurs.

Car l'imparfait ne se comprend bien qu'à la lumière du parfait; c'est le sens de Dieu qui donne le sens de l'homme, et c'est lorsque nous aimons les hommes en Dieu et pour Dieu que nous les aimons dans leur profondeur réelle. Si tous les hommes étaient boiteux, personne ne s'aviserait de cette déficience dans la marche et ne remédierait à cette claudication. *Quod est primum in genere,* disaient les vieux scolastiques dans leur latin austère, *est ratio et mensura omnium quae sunt in genere.* Le chien se sent mieux compris dans sa nature de chien par son maître que par ses congénères; c'est celui-là qu'il défend contre ceux-ci, c'est à celui-là qu'il s'attache parce qu'il l'élève au-dessus de son humble condition animale et le fait entrer dans une maisonnée humaine. La valeur d'un mouvement lui vient de son terme, c'est ce dernier qui, révélant au mouvement son vrai sens de marche, le révèle à lui-même. Or qu'est-ce que le mariage sinon un état de vie par lequel des chrétiens s'orientent vers Dieu ? Sa vraie nature, définie par son acte spécifique, ne consiste pas dans les plaisirs qui l'accompagnent, dans les ennuis qu'il entraîne, non pas même dans la structure sociale qu'il contribue à édifier, mais dans son caractère de cellule spirituelle qui prépare à sa manière l'avènement du Royaume. C'est cela le mariage en économie chrétienne et c'est à ce point de vue que le prêtre s'en occupe. Qui donc peut mieux comprendre et mieux aider les époux à vivre d'amour que celui qui

en brûle ? Le feu pur qui le dévore avive à l'entour les flambées un peu fumeuses où la passion se mêle. Si un mouvement se définit par sa destination, s'il se trouve lui-même quand il a trouvé son but, la virginité sacerdotale peut seule faire comprendre le mariage[24] ; car « c'est une anticipation créatrice, aux premières avancées de l'humanité à venir, qui tire le monde actuel vers le monde futur[25] », comme l'alpiniste hale le touriste vers les sommets. C'est parce que le guide montagnard comprend, mieux qu'eux-mêmes, les besoins de ses grimpeurs novices et les dangers qui guettent leur ignorante insouciance, qu'il a l'angoisse de sa cordée et de la dureté dans ses exigences.

Le prêtre, s'il veut sauver le mariage et aider les époux, ne peut se résoudre aux compromissions. Le mariage est bon, redisons-le, et l'Église, dans une de ces formules dont elle est coutumière, prie son Seigneur d'accorder aux conjoints cette félicité terrestre qu'ils recherchent tout en recherchant Dieu : « *Et concedat vobis Dominus huius saeculi felicitate laetari!* » (Rituel de Malines).

Mais la virginité est meilleure — *comparatur matrimonio,* dit Tertullien, *sicut bono melius* —, elle qui, dépassant un amour provisoire et la trouble douceur des caresses humaines, se jette entre les bras de Dieu[26]. *Dominus pars hereditatis meae.* Dieu déjà rend au prêtre en surabondance ce que le prêtre lui abandonne. — *Tu es qui restitues hereditatem meam mihi.* Il peut encore aimer, il peut aimer plus que quiconque ; si ses affections humaines ne constituent plus le motif de son amour de Dieu, elles s'épanouissent en plénitude parce que le prêtre aime les hommes pour ce qu'ils sont et non plus pour ce qu'ils paraissent.

La virginité est un don gratuit et ce serait faire injure au donateur que de s'en prévaloir pour s'enorgueillir ; mais l'injure ne serait pas moindre, si voulant nous montrer plus avisés que le Père, nous rejetions l'offre de son amour sous le spécieux prétexte de mieux aimer ses fils. *Non potest separari dilectio.*

Charleroi. Jean GONSETTE, S. J.

---

24. Ce n'est pas à dire que le mariage blanc soit le but auquel doivent tendre les époux ; celui-ci, comme l'a bien noté J. Leclercq (*Le mariage chrétien,* p. 116), « peut être une forme de perfection *dans* le mariage, mais n'est pas la perfection *du* mariage ». La perfection d'un état ne consiste pas à en sortir, mais à purifier sans cesse ce qui en lui doit l'être jusqu'au jour où, dans l'au-delà, la transfiguration de la chair permettra aux conjoints d'accomplir cette union parfaitement lumineuse, commencée ici dans la pénombre.

25. *Catholicisme,* l.c. circa finem.

26. Bien des chrétiens mariés peuvent être en fait plus près de Dieu que le prêtre, s'ils sont plus fidèles que ce dernier à l'appel de la charité. Mais, *toutes choses étant égales d'ailleurs,* la virginité est un appel à un plus haut degré de charité.

Le Maître de Justice et la Communauté de l'Alliance

Le Manuel de discipline retrouvé dans la grotte de Qumrân, près de la Mer Morte, nous révèle l'existence d'un congrégation religieuse qui, dans le cadre des idées juives de l'Ancien Testament, poursuivait par la vie de communauté une forme déterminée de perfection [1].

Mais ce Manuel ne nous donne aucune précision sur les origines, le développement, les destinées de cette congrégation. Constatation qui n'est pas pour étonner un lecteur averti : on pourrait parcourir attentivement les règles et constitutions de beaucoup d'ordres religieux actuels, sans y trouver la moindre indication concernant leur histoire et celle de leurs fondateurs.

Serons-nous plus heureux dans nos recherches en nous adressant aux autres manuscrits de la Mer Morte ? On attend avec impatience que M. Sukenik imite la diligence des « American Schools of Oriental Research » en publiant intégralement le rouleau du « Combat des fils de lumière contre les fils des ténèbres » et le manuscrit des « Hôdayôt » (chants d'action de grâces), que nous désignerons plus simplement sous le nom de « psaumes [2] ».

Nous devons nous contenter pour le moment des quelques chants publiés et du « Commentaire d'Habacuc », édité par les savants américains en même temps que le livre d'Isaïe [3].

I. LES PSAUMES DE QUMRAN

Dans la Communauté de l'Alliance s'est trouvé un jour, si pas pour la fonder, du moins pour lui donner une vigoureuse impulsion, un personnage qui nous est connu sous le nom de « Môreh haz-zedeq » (*Doctor iustitiae,* Maître de justice).

Les « psaumes » se présentent comme des poèmes à tout le moins mis sur ses lèvres, s'ils ne sont pas son œuvre personnelle. Nous avons à notre disposition cinq de ces hymnes et l'un ou l'autre fragment. Qu'y trouvons-nous ?

L'un de ces psaumes chante la transcendance divine [4] : les idées, le style l'apparentent directement à l'hymne final et à la prière du sage

1. *Le Manuel de discipline de la grotte de Qumrân,* traduction intégrale : *Nouvelle Revue Théologique,* 1951, p. 938-975.
2. *N.R.Th.,* 1949, p. 300-304.
3. La traduction de ces textes fait suite à cet article.
4. *Psaume* E : la transcendance divine.

que nous trouvons dans le Manuel de discipline [5]. Son début est incomplet, mais tel quel, il est un bel éloge de la grandeur de Dieu, une humble affirmation du néant de l'homme, poussière qui retourne à la poussière.

Un autre célèbre la confiance inébranlable que le Maître de justice place dans l'Alliance de Dieu [6]. On se souviendra de l'importance que les membres de la Communauté attachaient au passage dans l'Alliance. Non seulement ils renouvelaient chaque année les engagements contractés à cette occasion, mais le sage ne dit-il pas, dans le Manuel de discipline : « Quand vient le jour et qu'arrive la nuit, j'entre dans l'Alliance de Dieu » ? Cette confiance totale est exprimée ici en recourant à une hyperbole bien connue du Psautier canonique : « Si consistant adversum me castra, non timebit cor meum [7] ». Nous apprenons que, parce qu'il cherche son appui dans l'Alliance, le Maître de justice est poursuivi par des tyrans qui en veulent à sa vie, mais il nous déclare que, quand la crainte lui liquéfie le cœur, c'est alors qu'il s'accroche avec plus de vigueur à l'Alliance de Dieu.

Dans un troisième psaume [8], dont nous n'avons que le début, le psalmiste exprime sa joie d'être resté fidèle à l'Alliance, malgré les outrages d'hommes puissants, prophètes de mensonge, qui auraient voulu le détourner du service de Dieu et lui faire échanger contre des folies la pensée ferme que Dieu inculque au cœur de ses vrais serviteurs. On perçoit dans ces paroles un écho de la promesse faite par les membres de la congrégation, en entrant dans l'Alliance, de ne jamais se retirer loin de Dieu pour aucune crainte, ou terreur, ou épreuve, ou persécution en la puissance de Bélial.

Un quatrième psaume [9] nous livre des détails sur l'eschatologie professée par la Communauté de l'Alliance. L'œuvre est disposée en diptyque. D'un côté est dépeint le bonheur de ceux qui, ayant été appelés à faire partie de la congrégation, sont destinés à rester à jamais membres de la société des saints. Sur l'autre volet, nous trouvons, exécuté avec un coloris remarquablement vigoureux, un tableau de la conflagration de l'univers, au jour des rétributions finales, quand seront définitivement condamnés à la ruine tous les réprouvés. Les idées exprimées dans cette composition sont parallèles à celles que nous lisons dans le Manuel de discipline, au chapitre des deux esprits. Tous ceux qui sont guidés par l'esprit de vérité s'avancent dans l'abondance de la paix, avec toutes les bénédictions d'éternité et la joie sans fin dans une vie éternelle, et la couronne de gloire et le vêtement de splendeur dans la lumière à jamais. Mais le châti-

5. *N.R.Th.*, 1951, p. 973-975.
6. *Psaume* A : confiance inébranlable dans l'Alliance.
7. *Ps.* XXVII (Vulg. XXVI), 3.
8. *Psaume* B : fidélité à l'Alliance malgré la persécution.
9. *Psaume* C : la conflagration finale.

ment de ceux qui ont été entraînés par l'esprit de perversité sera une abondance de calamités. Saisis par les anges du filet, précipités dans la Fosse éternelle, ils seront livrés à la colère débordante du Dieu des vengeances. Ils éprouveront la terreur et la honte, en attendant l'ignominie de la destruction par le feu des régions ténébreuses.

Faisons ici mention de la fin d'un psaume [10] dont M. Sukenik ne nous a livré en photographie que les deux dernières lignes. Elles contiennent des détails précieux. Le Maître de justice y déclare que Dieu a mis dans son cœur le pouvoir d'ouvrir la source de la connaissance (*meqôr da'at*) à tous ceux qui sont assez avisés pour venir s'y abreuver, mais nombreux sont, hélas, ceux qui préfèrent des maîtres qui, d'une langue incirconcise et dans un parler étranger, débitent des flatteries à un peuple sans intelligence qu'on égare dans l'erreur. Signalons au passage cette langue étrangère que l'on parle d'une manière embarrassée et malhabile, car, dans le langage de l'Ancien Testament, on appelle incirconcis un organe qui n'est pas apte à bien remplir sa fonction. Notons ensuite que si nous rapprochons « *meqôr da'at* » (source de la connaissance) de l'expression complémentaire « *mashqeh da'at* » (breuvage de la connaissance) qui se lit dans le psaume suivant, nous saisissons immédiatement ce qu'entend le Manuel de discipline par la « source des parfaits » (*'aïn tamimîm*) et le « banquet de la congrégation » (*mashqeh ha-rabbîm* : le breuvage des Nombreux). Il s'agit à l'évidence de la « source de la connaissance » pour les parfaits, ou encore du « breuvage de la connaissance » pour les membres formés de la Communauté de l'Alliance. Les « banquets » en question sont donc uniquement spirituels et l'on n'y présentait aux participants d'autre boisson que celle d'une « *gnose* » puisée à une source qui ne s'ouvrait que pour les parfaits. Elle n'était pas encore accessible pendant les deux années de formation et elle se fermait pour ceux qui, ayant gravement péché, subissaient une pénitence de deux ans [11].

Pour intéressants que soient les rapprochements entre le Manuel de discipline et les psaumes examinés jusqu'ici, nous n'y trouvons pourtant pas de renseignements sur l'histoire de la congrégation elle-même ou de son fondateur. Il en va autrement du dernier psaume [12], le plus long de ceux qui ont été publiés et le plus riche en allusions historiques.

Le Maître de justice qui désire ouvrir la source de la connaissance au plus grand nombre a en face de lui comme adversaires, des baveurs de mensonge, des interprètes de tromperie, des voyants d'erreur, des rejetons de Bélial. Ces prophètes de néant parlent au peuple d'une

---

10. *Fragment* X : la source de la connaissance dédaignée.
11. On trouve ici la réponse à la question posée dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 945 : « En quoi consistaient ces banquets », comme aussi à celle qui est formulée à la p. 959, note 47.
12. *Psaume* D : le psaume du Maître de justice.

langue balbutiante et dans un parler étranger. Nous remarquons le retour de l'expression rencontrée plus haut, mais ici le balbutiement a remplacé l'incirconcision, parallélisme qui vient pleinement confirmer l'explication donnée de cette langue « incirconcise ». Une langue étrangère apparaît comme un balbutiement à qui ne la comprend pas ou ne la saisit qu'à moitié. Pour un Hellène, tout qui ne parlait pas grec était un « barbare », étymologiquement « un balbutiant [13] ».

Ces adversaires veulent échanger la doctrine que Dieu a inculquée au cœur de ses serviteurs contre des flatteries adressées au peuple pour l'égarer et ce peuple court à sa perte sans intelligence. Nous avons rencontré déjà les mêmes accusations dans le troisième psaume et dans le fragment analysé plus haut.

Ces hommes de mensonge tiennent enfermé loin des assoiffés le « breuvage de la connaissance » (*mashqeh da'at*) ; ils prétendent étancher la soif du peuple de Dieu en mettant devant ses lèvres la coupe d'un breuvage entêtant et pernicieux, en lui enseignant des erreurs qui égarent ceux qui s'y abandonnent, les rendent insensés dans leurs assemblées, les font tomber dans les filets qu'on leur a tendus. De ces victimes, ils font des réprouvés, des hommes au cœur double, qui veulent à la fois servir Dieu et les idoles, qui en viennent à placer devant eux le scandale qui les fait pécher.

Le Manuel de discipline parle, dans les mêmes termes, de ceux qui osent passer dans l'Alliance avec les idoles de leur cœur et réserve à ces hypocrites une malédiction spéciale : à cause des idoles qui les font trébucher dans le péché, leur part est assignée parmi les maudits pour l'éternité [14].

Les adversaires du Maître de justice qui égarent ainsi le peuple sont des hommes qui n'ont pas écouté la voix du Seigneur, telle qu'elle leur était transmise par le Maître lui-même. Quand ce dernier leur faisait part de la « connaissance » qui lui avait été communiquée en vision, ils déclaraient, incrédules : « Cela n'est nullement établi ». Et quand le Maître leur montrait où était le chemin selon le cœur de Dieu, ils ricanaient : « Ce n'est pas par là ».

Ils ont fait défection de la communauté de l'Alliance. Ils ne tiennent plus aucun compte du Maître de justice, alors que cependant c'est par le Maître de justice que Dieu a voulu manifester sa puissance divine. Idée chère à notre psalmiste et qu'il ne se lasse pas de répéter.

Non seulement ils n'ont plus aucun égard pour leur ancien Maître et Père, mais ils ont voulu le bannir du pays, comme on chasse un oiseau hors de son nid. Le Maître est pour eux un objet de mépris et ils l'ont rendu méprisable pour ses amis et ses proches, qui s'éloignent maintenant de lui et le considèrent comme un vase de rebut.

---

13. *Dict. de la Bible* de Vigouroux, I, col. 1449 : « Barbare ».
14. *N.R.Th.*, 1951, p. 948.

Mais voici que dans un sursaut de fierté, le Maître de justice s'est raidi devant ses adversaires et, s'adressant à Dieu, il s'écrie :

« Cherchant en toi mon appui, je me lèverai et je me dresserai contre ceux qui me méprisent et ma main sera sur tous mes contempteurs, qui n'ont pas tenu compte que par moi tu voulais manifester ta puissance ».

Mais où donc le Maître prend-il ce courage et sur quoi base-t-il sa conviction que Dieu se sert de lui pour montrer sa force ? La preuve pour lui, c'est la congrégation de ses nombreux adeptes, c'est la communauté de l'Alliance, pour laquelle il adresse au Seigneur cette prière :

« Tu m'apparaîtras dans ta force en une lumière parfaite et tu ne couvriras pas de honte le visage de tous ceux-là qui ont répondu à mon appel et ont constitué une communauté dans ton Alliance. Ils m'obéissent, ceux qui vont par le chemin de ton cœur. Ils se sont rangés pour toi dans l'assemblée des saints et tu feras triompher à jamais leur cause et d'une manière invincible tu feras apparaître la vérité. Tu ne permettras pas que des réprouvés les égarent, comme ils ont comploté de le faire, mais tu les rendras redoutables à ton peuple et tu feras d'eux le marteau de tous les peuples des pays pour détruire, comme il convient, tous les transgresseurs de ta parole ».

Comme tout fondateur de congrégation, le Maître de justice souhaite que croisse encore le nombre de ses adeptes :

« Par moi tu as illuminé le visage d'un grand nombre et tu les multiplieras jusqu'à être sans nombre ».

On notera la complaisance avec laquelle l'auteur utilise dans cet hymne le terme « *rabbîm* » (nombreux) et l'on se souviendra que l'expression « les Nombreux » est habituelle dans le Manuel de discipline pour désigner l'ensemble des membres de la Communauté de l'Alliance [15].

Une autre idée importante exprimée dans ce psaume, c'est que la force du Maître de justice auprès de ses adeptes lui vient de ce que Dieu lui a révélé les secrets de ses merveilles :

« Tu m'as fait connaître les secrets de tes merveilles et dans la congrégation de tes merveilles, tu as montré la force de ma situation. Et la merveille est sous les yeux d'un grand nombre pour ta gloire et pour faire connaître à tous les vivants tes hauts faits ».

Nous avons interprété plus haut l'expression « vision de connaissance », qui semble bien affirmer le caractère charismatique que l'on reconnaissait à l'enseignement du Maître. La même chose sera clairement mise en relief dans le « Commentaire d'Habacuc ».

L'hymne continue par une profession de foi sur la misère native de l'homme, sur sa condition de pécheur, sur l'impuissance où il se trou-

15. *N.R.Th.*, 1951, p. 941.

ve de marcher droit dans le chemin, sans l'assistance de l'esprit que Dieu a fait pour ceux qu'il aime :

« L'homme est dans le péché. Depuis le sein de sa mère jusqu'à ses cheveux blancs, il porte la coulpe de ses perfidies. Pour moi, j'ai constaté que ce n'est pas l'homme qui détient la justice et ce n'est pas le fils de l'homme qui possède la perfection de la conduite. C'est du Dieu Très-Haut que relèvent toutes les œuvres justes. Quant au chemin de l'homme, il n'a aucune fermeté, si ce n'est par l'esprit que Dieu a fait pour rendre parfaites les voies des humains, afin qu'on sache tout ce qu'il a fait dans l'étendue de sa puissance et la multitude de ses miséricordes pour tous les fils de sa complaisance. »

Ces dernières considérations coïncident avec la doctrine des deux esprits dans le Manuel de discipline, comme avec les affirmations du sage dans l'hymne final du même Manuel : « L'homme n'est pas maître de son chemin. ...De Dieu relève la décision et de sa main dépend la perfection de la conduite », comme aussi avec ce que nous lisons dans le psaume sur la transcendance divine : « Que puis-je entreprendre, si tu ne me soutiens ? Comment puis-je réussir, si tu ne m'as prédestiné au succès ? ».

Et le psaume se termine par un acte d'humilité du Maître de justice, qui, accumulant toutes les images bibliques habituelles en ces circonstances, reconnaît sa condition de pécheur :

« Le tremblement et l'effroi se sont emparés de moi ; tous mes os se brisent ; mon cœur se fond comme la cire devant le feu ; mes genoux s'en vont, comme l'eau versée sur une pente, quand je me souviens de mes péchés et des infidélités de mes ancêtres, pendant que les méchants se dressent contre ton Alliance et les réprouvés contre ta parole. Et je me suis écrié : « En raison de mes péchés, je suis banni de ton Alliance ».

Mais c'est un sentiment de confiance courageuse qui finit par triompher dans l'âme du psalmiste :

« En me rappelant la force de ton bras et l'abondance de tes miséricordes, je me suis levé, je me tiendrai debout et mon esprit tiendra ferme, au poste, face aux coups. Car je trouve mon appui dans tes bontés et dans l'abondance de tes miséricordes. Oui, tu pardonnes le péché et tu purifies l'homme de sa culpabilité par ta justice. Et ce n'est pas pour l'homme, mais pour ta gloire que tu agis. Car c'est toi qui as créé le juste et l'impie. Je veux puiser courage dans ton Alliance..., car toi, tu es vérité et justice ».

Figure très attachante que celle de ce Maître de justice, humble, conscient de son néant, mais en même temps confiant dans l'œuvre que Dieu accomplit par lui, pour manifester devant les hommes sa puissance divine. On regrette d'autant plus que cette figure séduisante reste énigmatique et mystérieuse au milieu même des psaumes que l'on est enclin à considérer comme son œuvre personnelle.

Trouverons-nous plus de lumière à son sujet dans ce qu'on est convenu d'appeler « le Commentaire d'Habacuc » ? Ce manuscrit parle à plusieurs reprises de ce même Maître de justice.

II. LE COMMENTAIRE D'HABACUC

Cette œuvre est appelée par les uns « commentaire », par les autres « midrash » [16]. Il serait sans doute préférable de lui conserver le nom que lui a donné son auteur : c'est un « *pêsher* » [17].

Ce terme est un hapax dans l'hébreu biblique : il ne se rencontre que dans l'Ecclésiaste VIII, 1 [18]. A vrai dire, c'est un aramaïsme. Il a pour correspondant dans l'hébreu de la Genèse « *pittarôn* » (du radical *patar*) et l'araméen de Daniel atteste la forme à l'état emphatique « *pishrâ* ».

Pour l'auteur de la Genèse, « *pittarôn* » a exactement la même signification que « *pishrâ* » pour Daniel : c'est l'interprétation d'un songe en vertu d'un charisme communiqué par Dieu. Car, si le songe vient de Dieu, comme disait le vieil Homère [19], son interprétation relève aussi de lui, selon le mot de Joseph dans la Genèse : « *Halô lêlôhîm pitrônîm* » (N'est-ce pas de Dieu que dépendent les interprétations ?) [20].

Le « *pêsher* » d'Habacuc a également la prétention d'être une interprétation des deux premiers chapitres du livret prophétique, faite par le Maître de justice en vertu du charisme qui lui avait été communiqué par Dieu. Cette interprétation aura été mise par écrit plus tard par un disciple du Maître, car le manuscrit parle de ce dernier comme d'une personne qui n'est plus de ce monde.

Certains se demanderont si nous n'avons pas dans ce soi-disant « pêsher » une simple accommodation des versets d'Habacuc à la situation concrète qui se trouvait sous les yeux de l'auteur au moment où il écrivait ou qui du moins appartenait à un passé relativement récent. Il sera loisible de penser qu'il en était ainsi dans la réalité objective, mais la question est de savoir ce qu'était ce « pêsher » dans la pensée de son auteur et des membres de la communauté de l'Alliance.

---

16. Dupont-Sommer, *Le « Commentaire d'Habacuc »*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1950, p. 129-171; Delcor, *Le Midrash d'Habacuc*, dans *Lectio Divina*, 7, Paris, 1951; Delcor, *Le Midrash d'Habacuc*, dans la *Revue Biblique*, 1951, p. 521-548.

17. A la suite de la traduction des psaumes de Qumrân, on trouvera celle de l'interprétation (pêsher) d'Habacuc.

18. L'*Ecclésiastique* hébreu, XXXVIII, 14, emploie la forme féminine « *pesharah* » pour signifier le « diagnostic » du médecin : interprétation, sur les indices apparents, du mal secret dont souffre le malade. Le texte montre que, pour l'esprit religieux des Juifs, un bon diagnostic relevait à la fois de la science du médecin et de la lumière que Dieu lui accordait.

19. *Iliade*, I, 63.

20. *Genèse*, XL, 8.

Qu'il se soit agi pour eux d'une interprétation charismatique, cela ressort à l'évidence de deux passages du manuscrit. Dans l'élucidation proposée pour Hab. I, 5, il est déclaré que les paroles du Maître de justice viennent de la bouche de Dieu. Et un peu plus loin, il est dit que Dieu a donné le Maître à la maison de Juda pour interpréter tous les oracles de ses serviteurs les prophètes; car par eux, Dieu a raconté tout ce qui doit arriver à son peuple et aux nations.

Le second passage est l'explication d'Hab. II, 2. Quel est, dans la pensée divine, celui à qui sera réservé le privilège de lire couramment la vision écrite par Habacuc sur des tablettes ? Celui-là n'est autre que le Maître de justice à qui Dieu a fait connaître tous les mystères de ses serviteurs les prophètes.

De même donc qu'autrefois Joseph et Daniel avaient reçu de Dieu le don d'interprétation des songes, ainsi le Maître de justice, disait-on parmi ses adeptes, possédait le charisme d'interprétation des oracles prophétiques. Il voyait dans les paroles autrefois écrites par les prophètes les mystères que Dieu y avait cachés. Par l'élucidation de ces écrits, le Maître était capable d'annoncer ce qui arriverait à son peuple et aux nations.

Que le Maître de justice ait été considéré comme détenteur de connaissances secrètes qui lui étaient communiquées par Dieu, c'est ce que nous avons entendu affirmer dans le psaume étudié plus haut, où le Maître lui-même déclare que la force de sa situation auprès de ses disciples lui vient de cette connaissance des secrets divins. Et l'on a vu dans le même psaume qu'il était question de la vision de connaissance, ce qui semble insinuer que le Maître recevait en des visions, suivant un procédé nettement charismatique, la connaissance des merveilles divines et des significations mystérieuses cachées dans les écrits des prophètes.

Quoi qu'il en soit de la réalité objective de ces charismes, efforçons-nous, par l'analyse du « pêsher » d'Habacuc, de dégager ce qui est susceptible de nous faire mieux connaître la communauté de l'Alliance et son étonnant Maître de justice.

Sur la scène de l'histoire évoquée par notre manuscrit en termes cryptographiques, semble-t-il, nous retrouvons d'abord les mêmes groupes d'acteurs que dans les psaumes de Qumrân : en face du Maître de justice et de sa communauté fidèle, il y a les adversaires et les traîtres à l'Alliance.

Parmi les adversaires personnellement visés, le commentaire fait mention de « l'homme de mensonge », mais surtout du « prêtre impie » qui apparaît à la fois comme le traître le plus caractérisé et l'adversaire le plus acharné. Il est après tout possible que les expressions « homme de mensonge » et « prêtre impie » désignent un seul et même personnage.

Quant aux « *bôgedîm* » (traîtres) dont il est parlé collectivement,

ils sont répartis en trois groupes, chronologiquement distincts : le groupe le plus ancien entoure « l'homme de mensonge ». Un second groupe est constitué par ceux qui n'ont pas cru à l'Alliance Nouvelle (selon une restitution à peu près certaine du texte lacunaire en cet endroit). Un troisième groupe est celui des tyrans qui, à la fin des temps, ne croiront pas à ce qui doit arriver au peuple d'Israël et aux nations.

Selon toute vraisemblance, le premier groupe de traîtres s'est révélé en Palestine, durant la première période de l'activité du Maître de justice. Ce sont les adversaires puissants que nous avons rencontrés dans les psaumes, ceux qui ont rendu le Maître méprisable, ceux qui ont voulu l'exiler comme on chasse un oiseau hors de son nid.

Et il semble bien que sur ce point ils aient réussi. Ils ont contraint le Maître et sa communauté à chercher refuge « au pays de Damas », quelque part en Syrie, et c'est là qu'on a commencé à parler de la « Nouvelle Alliance ». Le second groupe de traîtres est donc formé par ceux qui, devant la persécution, ont perdu foi en l'Alliance et ont préféré grossir les rangs des adversaires plutôt que de suivre en exil leur Père et leurs Frères d'hier. Il faut y ajouter ceux qui, étant d'abord partis en exil, n'y ont pas persévéré [21].

Ces deux premiers groupes appartiennent déjà au passé au moment où est composé le « pêsher » d'Habacuc. Il reste un troisième groupe : les traîtres actuels et ceux de l'avenir jusqu'à la dernière génération.

C'est parmi les adversaires du premier groupe que nous trouvons « l'homme de mensonge », appelé aussi « le baveur de mensonge », mais encore « le prêtre impie ». Contre lui sont dirigées les imprécations qui se lisent au chapitre deuxième d'Habacuc, du verset cinquième au dix-septième.

Nous apprenons ainsi que le « baveur de mensonge » en a séduit un grand nombre pour édifier sa ville de vanité dans le sang, pour susciter une communauté dans le mensonge, au service de sa gloire, pour qu'un grand nombre se fatigassent au service de la vanité, pour leur enseigner des œuvres de mensonge, pour que leur peine fût pour le néant, pour qu'ils vinssent au châtiment du feu, parce qu'ils ont insulté, outragé les élus de Dieu. Entendons sous ces derniers mots le Maître de justice et sa communauté.

Il semble qu'à un certain moment le Maître de justice ait essayé de faire à l'« homme de mensonge » de légitimes remontrances. Mais il s'est rencontré un parti dans la communauté qui s'est rangé du côté d'Absalon, expression qui signifie vraisemblablement que l'homme de

21. Le document sadocite parle de « tous les hommes qui sont entrés dans l'alliance nouvelle au pays de Damas et qui (ensuite) ont eu du regret et se sont mal conduits et se sont écartés du puits des eaux vives » (traduction Lagrange, dans la *Revue Biblique*, 1912, p. 226-227).

mensonge se trouvait vis-à-vis du Maître dans la situation d'un fils révolté contre son père. Loin d'aider le Maître contre l'homme de mensonge, lequel avait méprisé la Loi parmi tous les peuples, ce parti a jugé préférable de se taire, par crainte sans doute de cet apostat devenu puissant.

Mais cette situation de l'homme de mensonge est exactement celle du prêtre impie : d'où la haute probabilité de leur identité. Que le prêtre impie soit un apostat qui a tourné le dos à la Communauté, cela résulte d'une affirmation du commentaire disant qu'il s'est d'abord appelé du nom de la vérité, ce qui veut dire qu'il a d'abord fait partie de la Communauté de l'Alliance : dans le Manuel de discipline, cette dernière est souvent appelée la maison de vérité pour Israël.

Une fois que ce prêtre fut devenu puissant en Israël, nous dit encore le commentaire, son cœur s'éleva. Il abandonna Dieu et trahit ses commandements par amour de la richesse. Il vola et il amassa la richesse des hommes de violence qui s'étaient révoltés contre Dieu et il prit la richesse des peuples pour accumuler sur lui le péché d'iniquité et il suivit les voies de l'abomination en toute espèce de souillures impures.

Ce prêtre impie a commis à Jérusalem des actions abominables : il a souillé le sanctuaire de Dieu, il a volé le bien des pauvres eux-mêmes dans les villes de Juda.

Les reproches adressés par le Maître de justice ont eu sans doute pour effet de rendre ce mauvais prêtre plus adversaire que jamais de la communauté de l'Alliance. Il s'est mis à persécuter le Maître pour le perdre dans l'irritation de sa colère. Il a voulu le contraindre à s'exiler.

Au temps de la fête chômée du jour des Expiations (*Kippourîm*), il a manifesté toute sa méchanceté envers les membres de la communauté de l'Alliance en essayant de leur faire transgresser le jour du jeûne, leur sabbat chômé.

Le prêtre impie a donc péché contre le Maître de justice et contre les membres de sa communauté. Pour ce motif, Dieu l'a livré aux mains de ses ennemis pour l'humilier en le frappant jusqu'à l'extermination dans des amertumes d'âme, parce qu'il avait fait le mal contre son Élu (le Maître et les siens).

Ce misérable prêtre qui s'est révolté et qui a résisté aux préceptes de Dieu est tombé aux mains de ses ennemis qui se sont érigés en juges et lui ont infligé son châtiment, en punition de son impiété. Ils lui ont fait endurer les horreurs de mauvais coups et ils ont accompli sur lui des actes de vengeance dans son corps de chair.

Aussi pour ce prêtre, l'ignominie a finalement dépassé la gloire. Il avait renoncé, en quittant la communauté de l'Alliance, à circoncire le prépuce de son cœur ; au lieu de s'avancer dans la voie des préceptes de Dieu, il a préféré s'en aller dans le chemin de l'ivresse et de l'er-

reur. Mais Dieu lui a fait boire la coupe de sa colère et l'a finalement perdu en accumulant sur lui chagrins et douleurs.

La vindicte divine, au jour des rétributions finales, exigera de ce prêtre impie un juste châtiment pour ce qu'il a fait aux pauvres, à la congrégation de la communauté, aux simples de Juda qui pratiquent la Loi.

Condamné à l'éternelle réprobation, le prêtre impie est dans la « maison de condamnation », une prison du Shéôl, où Dieu lui fait subir son châtiment au milieu de peuples nombreux. Mais il le fera sortir de là pour le jugement définitif et par un feu de soufre il le punira. Car Dieu veut sa totale extermination, comme lui-même a osé méditer d'exterminer les pauvres, avant tout, ceux de la communauté de l'Alliance.

En face du Maître de justice et de sa communauté de pauvres, nous avons vu se dresser, s'élever à une grande puissance, puis disparaître dans l'ignominie un apostat, un baveur de mensonge, un prêtre impie, qui, entouré de tout un groupe de traîtres, a persécuté le Maître et l'a contraint à s'exiler avec sa communauté. Ce sont les acteurs qui occupent l'avant-scène dans le drame qui s'est déroulé dans la congrégation de l'Alliance.

Mais dans le fond de la scène, l'auteur du commentaire fait apparaître un autre acteur : les Kittîm, une puissance étrangère qui occupe la Terre d'Israël.

Ces Kittîm sont rapides et puissants dans le combat pour en faire périr un grand nombre. Ils s'avancent, comme en une promenade militaire, pour frapper et piller les villes d'Israël. La terreur et l'effroi qu'ils inspirent sont sur toutes les nations. C'est avec habileté qu'ils conçoivent leurs plans pour faire le mal et c'est avec astuce et ruse qu'ils se conduisent envers tous les peuples.

Ils foulent la Terre d'Israël sous les pieds de leurs chevaux et de leurs « behemôth ». De loin ils arrivent, des îles de la mer, pour dévorer tous les peuples, comme fait le vautour. Et c'est sans trêve. Avec fureur ils détruisent; avec colère et irritation ils parlent à tous les peuples. Selon le mot d'Habacuc, « l'aspect de leur visage est comme un vent brûlant ».

Ces Kittîm se moquent des grands et méprisent les hommes honorables. Ils se moquent des rois et des princes et méprisent une armée nombreuse, comme ils méprisent les forteresses des peuples. Ils se rient d'elles et avec une armée puissante ils les entourent pour les prendre. En raison de la terreur et de l'effroi qu'inspirent ces Kittîm, les places fortes se livrent entre leurs mains. Et eux les mettent en ruines à cause du péché de leurs habitants.

Les chefs des Kittîm, selon le plan de leur maison de péché, se succèdent; ils commandent l'un après l'autre, mais tous viennent pour détruire les peuples. Comme les pêcheurs ramassent le poisson dans

leurs filets, les Kittîm ramassent les richesses, fruit de leurs pillages. Ils ont l'habitude de sacrifier à leurs enseignes. Leurs armes de guerre sont l'objet de leur culte. Ils répartissent leur joug et leurs impôts sur tous les peuples annuellement, en dévastant des pays en grand nombre. Et ils font périr de nombreuses victimes : jeunes gens, hommes faits et vieillards, femmes et enfants, et du fruit des entrailles ils n'ont pas pitié.

Au cours de ses invectives contre le mauvais prêtre, l'auteur du commentaire vitupère également contre les « derniers prêtres » de Jérusalem qui amassent richesses et rapines en pillant les peuples, mais c'est en vain, car à la fin des jours, leurs richesses avec leur butin seront livrées au pouvoir de l'armée des Kittîm.

Enfin, au terme de son interprétation, il est amené par le texte prophétique à considérer l'idolâtrie des nations païennes. Ces nations façonnent des statues pour les servir et se prosterner devant elles, mais ce ne sont pas ces images muettes qui sauveront leurs adorateurs au jour du jugement. Car, en ce jour-là, Dieu supprimera de la Terre tous ceux qui servent les idoles de pierre et de bois et il fera disparaître tous les impies.

Dans la communauté de l'Alliance, on aimait à évoquer le grand jour du jugement. Il en est question également dans le Manuel de discipline, au chapitre des deux esprits, où l'on affirme que Dieu, dans les secrets de son intelligence et dans la sagesse de sa gloire, a assigné un certain temps de durée à la perversité, mais qu'au jour de sa visite il la détruira à tout jamais. Les membres de la communauté étaient persuadés que, malgré les traîtres qui avaient fait défection, malgré les puissants adversaires qui cherchaient à leur nuire, malgré les Kittîm qui occupaient la Terre Sainte et la rendaient impure, Dieu ne permettrait pas que son peuple fût détruit par les nations païennes. C'était au contraire Dieu qui, par le ministère de son Elu, issu de la communauté de l'Alliance, ferait le jugement de toutes les nations. Mais lorsque ces dernières seraient châtiées, en même temps seraient punis tous les impies et tous les traîtres du peuple d'Israël. Car elle viendrait certainement l'heure où la perversité serait détruite et où toute la gloire de l'homme serait conférée à ceux que Dieu avait choisis pour une Alliance éternelle.

Mais quand viendrait cette heure ? On a l'impression que certaines sections, plus anciennes peut-être, du Manuel de discipline envisageaient ce jour dans un avenir relativement proche, tandis que d'autres sections reflètent l'esprit d'une société qui s'organise pour durer. Il est intéressant à cet égard de constater que, selon le « pêsher » d'Habacuc, cette dernière période d'attente sera longue et qu'elle dépassera tout ce qu'ont dit les prophètes, car les mystères de Dieu sont merveilleux.

La conclusion pratique pour la communauté de l'Alliance, c'est

que ses membres, les « hommes de la vérité » qui pratiquent la Loi, ne se relâchent pas au service de la vérité, bien que soit reculé pour eux le temps ultime, car tous les temps de Dieu arrivent à l'heure qu'il a décrétée pour chacun dans les mystères de sa prudence.

Ainsi donc, « le juste vivra par sa foi » : cette parole concerne tous ceux qui pratiquent la Loi dans la maison de Juda et que Dieu délivrera de la « maison de condamnation » (la prison du Shéôl) à cause de leur affliction et à cause de la foi qu'ils ont accordée aux enseignements du Maître de justice.

Dans le « pêsher » d'Habacuc que nous venons d'analyser, comme dans les psaumes examinés plus haut, nous avons glané des éléments intéressants pour une histoire de la communauté de l'Alliance et de son Maître de justice. Mais nous n'avons trouvé nulle part, semble-t-il, un point d'appui ferme qui nous autoriserait à déclarer sans hésiter : « Cette histoire se situe exactement à telle époque ». Si l'auteur s'est ingénié à tout dire d'une manière cryptographique, il faut reconnaître qu'il a pleinement réussi.

Le premier point à élucider serait de déterminer quelle est cette puissance occupante désignée sous le nom de « Kittîm ».

III. QUI SONT LES KITTIM ?

Il en est qui pensent que les Kittîm sont les Romains. C'est le point de vue auquel s'est placé M. Dupont-Sommer dans ses études sur le « Commentaire d'Habacuc ».

M. Millar Burrows[22] a exposé comment, quand il avait lu pour la première fois à Jérusalem, en 1948, le rouleau d'Habacuc, sa première idée avait été que les Kittîm étaient les Romains. L'éditeur des manuscrits de la Mer Morte pensait alors et continue à croire que les Kittîm de Daniel XI, 30, désignent les Romains et que la version des Septante est sur ce point parfaitement correcte.

Dans son récent commentaire du livre de Daniel, le P. Lattey, S. J.[23], est d'un autre avis. Voici, selon sa manière concise et précise, l'histoire du mot Kittîm. C'était à l'origine le nom des habitants de Kition, une ville bien connue de l'île de Chypre. Mais le terme en vint à être employé dans l'Ancien Testament pour désigner Chypre et les Cypriotes en général, puis plus largement encore pour les îles et les côtes de la Méditerranée, jusqu'à ce qu'enfin il en vint à signifier dans le premier livre des Macchabées la Macédoine et les Macédoniens. Il est vrai que dans Daniel XI, 30, les Septante et la Vulgate rendent Kittîm par « Romains », mais le fait que les ambassadeurs

22. *Oudtestamentische Studiën*, Deel VIII, Leiden, Brill, 1950, p. 186-187.
23. *The Book of Daniel*, 1948, p. 101.

venaient de Délos en passant par Rhodes explique amplement l'emploi de « Kittîm ».

Quoi qu'il en soit, M. Millar Burrows estime que, si le commentaire d'Habacuc a été écrit, comme le veut M. Dupont-Sommer, entre 60 et 40 av. J.-C., il n'est pas impossible qu'au moins dans ce manuscrit, Kittîm désigne les Romains.

Ce que le savant américain ne peut accepter, c'est la date tardive que le professeur de la Sorbonne assigne à l'origine de la communauté de l'Alliance : le temps d'Aristobule Ier, vers 103 av. J.-C. La raison qu'il en donne, c'est que dans le rouleau du Combat des fils de lumière contre les fils de ténèbres, les Kittîm sont certainement les Macédoniens. Comme l'a noté M. Sukenik et comme d'autres le répètent après lui [24], les Kittîm d'Ashur (Kittîm de Syrie) et les Kittîm de Mizraïm (Kittîm d'Egypte) nommés dans ce manuscrit, ne peuvent être que les Séleucides et les Ptolémées. Il est donc plus probable que les Kittîm du « pêsher » d'Habacuc sont aussi les Séleucides.

On a proposé récemment [25] un argument qui tendrait à prouver que les Kittîm du commentaire prophétique ne peuvent être autre chose que les Séleucides.

Il y est dit que les Kittîm « *foulent* » le sol de la Terre Sainte avec leurs chevaux et « *leurs bêtes* ». De quelles bêtes s'agit-il ? Il est difficile d'admettre que cette expression ne soit qu'un synonyme qui ne désigne pas autre chose que la cavalerie des Kittîm. Aussi plusieurs pensent que ce mot désigne les bêtes de somme. Au point de vue lexicographique, ce sens est absolument possible.

Mais on fait à cette interprétation l'objection suivante, tirée du contexte : l'oracle d'Habacuc ici commenté ne fait mention que des seuls chevaux des Kasdîm, tandis que l'élucidation ajoute aux chevaux des Kittîm « leurs bêtes » (*behemôtham*). Il convient de se demander quelle raison pouvait avoir le commentateur d'ajouter à « susêhem » (leurs chevaux) le mot « behemôtham » (leurs bêtes), alors que rien dans l'oracle ne motivait cette addition.

C'est vraisemblablement qu'à son avis ces *behemôth* constituaient un élément caractéristique de l'armée des Kittîm, au même titre pour le moins que leurs régiments de cavalerie, et qu'on ne pouvait pas ne pas en faire mention. Or, ceci ne se vérifierait pas, si ce terme désignait simplement les « bêtes de somme ». Quoi de plus commun dans toutes les armées antiques et modernes, avant la motorisation, que les quadrupèdes d'espèces variées assurant les transports ? Il n'y avait aucune raison valable de faire mention du charroi, ni surtout de le mettre au même rang que les « nobles » chevaux de guerre.

---

24. *N.R.Th.*, 1949, p. 295.

25. Ethelbert Stauffer, *Zur Frühdatierung des Habakukmidrash*, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1951, col. 667-674.

Mais il est un animal qui a joué un rôle important à l'époque hellénistique et qui était alors bien connu des Juifs : l'éléphant de guerre des armées syriennes. Inutile de s'étendre sur le fait que, dans les guerres de l'antiquité, aucune armée ne s'est rendue aussi célèbre par ses éléphants que celle des Séleucides.

Ajoutons que l'union des chevaux et des éléphants répond à des procédés stratégiques et tactiques de l'armée syrienne, lesquels nous sont décrits dans le livre des Macchabées : « Cinq cents cavaliers d'élite entouraient chaque animal. Ces cavaliers avaient voyagé avec les éléphants sans jamais s'en écarter [26] ».

Si l'on admet que, dans notre manuscrit, « *behemôth* » désigne les éléphants, on comprend immédiatement l'emploi du verbe « *dush* » qui signifie « *fouler* » le sol, comme font les bœufs qui piétinent et triturent le blé sur l'aire. Constatons de nouveau que ce verbe n'était nullement appelé par le texte prophétique, lequel parle, tout au contraire, de chevaux légers comme des léopards, de cavaliers qui s'élancent et volent comme le vautour avide de dévorer.

Mais dès là que l'auteur entendait parler des éléphants de guerre, la mention de ces lourds animaux de combat amenait naturellement la description, ne fût-ce que d'un mot, de leur pesante démarche. Le verbe « dush » ne convient à aucun animal aussi parfaitement qu'à l'éléphant, dont il évoque les pattes énormes frappant le sol à la manière de marteaux-pilons.

Tout semble donc nous conduire à admettre que dans le « pêsher » d'Habacuc « behemôtham » signifie « leurs éléphants », les célèbres éléphants de guerre des armées syriennes.

Il reste à voir si ce sens se justifie au point de vue du vocabulaire. Un fait s'impose à notre attention : dans les trois premiers livres des Macchabées, les éléphants sont désignés aussi bien par le terme « οἱ ἐλέφαντες » que par l'expression équivalente « τὰ θηρία » (avec l'article). Cette affirmation se trouve être si rigoureusement exacte que l'on compte seize emplois du premier et seize du second (pluriel ou singulier).

Constatons encore que l'emploi du second terme ne résulte pas d'un procédé de style cherchant la variété des expressions et introduisant un synonyme que la proximité du premier terme permettra toujours de comprendre. Il s'agit ici d'une appellation qui se suffit à

---

26. *I Macchab.*, VI, 35-36 (trad. Grandclaudon, *La Sainte Bible*, 1951, p. 65). — Cfr Abel, *Les livres des Maccabées*, Paris, 1949, p. 118 : « Ceux-ci prévenaient tous les mouvements de la bête et l'accompagnaient partout sans jamais s'en éloigner ». — « Les chevaux attachés à l'escorte d'un éléphant, note le même auteur, devaient avoir été habitués au cours de maint exercice à évoluer suivant les mouvements de ce dernier dont le rôle était en quelque sorte celui d'un char d'assaut. Il fallait aussi qu'ils fussent habitués à l'odeur et au barrissement de la bête qui autrement les eussent épouvantés ». D'après Armandi, *Histoire militaire des éléphants*, Paris, 1843, dans le *Dict. des Antiq.*, II, p. 541.

elle-même comme désignation des éléphants. La preuve en est que « τὰ θηρία » est employé seul au chapitre onzième du premier livre, alors que c'était au début du chapitre huitième qu'on avait rencontré pour la dernière fois « οἱ ἐλέφαντες ».

Si l'on tient compte que le premier au moins des livres des Macchabées est la traduction d'un original hébreu, si l'on remarque en outre que l'hébreu ancien ne disposait pas d'un terme propre pour nommer l'éléphant, on ne s'aventure guère en supposant que, dans le livre original, les éléphants étaient désignés par « behemôth », comme dans notre « pêsher » d'Habacuc. Il suffit de consulter la Concordance des Septante pour voir que « θηρία » a parmi ses correspondants en hébreu « behemôth ».

Nous dirons donc que ceux qui ont traduit en grec le livre hébreu des Macchabées ont adopté une double traduction de « behemôth », l'une, littérale (τὰ θηρία), l'autre, réelle (οἱ ἐλέφαντες).

On sait l'embarras éprouvé par l'exégèse ancienne devant le déconcertant « Behemôth » du livre de Job[27]. Il n'est pas sans intérêt pour la question qui nous occupe, de rappeler que depuis saint Thomas d'Aquin jusqu'à dom Calmet, on a admis que ce mot désignait l'éléphant[28]. Ce n'est que depuis « les magistrales dissertations de Bochart[29] » qu'on sait que l'auteur du livre de Job avait en vue l'hippopotame.

La conclusion qui s'impose, c'est que les Hébreux se sont servis du terme « behemôth » pour désigner des animaux de grandes dimensions, exotiques par rapport à la Palestine et qui n'avaient pas dans l'hébreu ancien d'appellation propre. Ainsi en était-il de l'hippopotame et de l'éléphant, sans parler de certains monstres mythiques : dans le livre d'Hénoch, un récit de nature cosmogonique oppose au monstre femelle Léviathan qui habite l'abîme des eaux le monstre mâle Béhémoth qui couvre le désert[30].

Si l'on donne tout son poids à l'argumentation qu'on vient de lire et qui nous amène à retrouver les éléphants dans l'armée des Kittîm décrite dans le commentaire d'Habacuc, il s'imposera de rechercher à l'époque de l'occupation de la Palestine par les Séleucides un cadre chronologique pour l'histoire du Maître de justice et des débuts de la communauté de l'Alliance.

La domination des Séleucides en Palestine va de 195 à 63 av. J.-C. Pour trouver entre ces deux extrêmes des indications plus précises, il sera peut-être utile de retourner au Document Sadocite, lequel possède sur ceux de Qumrân l'avantage de fournir quelques dates sur l'histoire de la congrégation de l'Alliance.

---

27. *Job*, XL, 15-24.
28. *Dict. de la Bible* de Vigouroux, I, p. 1551 : « Béhémoth ».
29. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926, p. 565, note 15.
30. *Henoch*, LX, 7-9. — Cfr Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, p. 120-121.

Parlant de la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor, ce document déclare que Dieu a livré alors son peuple au glaive, mais comme il se souvenait de l'Alliance des premiers (*Lévitique*, XXVI, 45), il a laissé un reste à Israël. Il ne les a pas abandonnés à la destruction complète et trois cent quatre-vingt-dix ans après les avoir livrés au roi de Babylone, il les a visités et il a fait germer d'Israël et d'Aaron la racine d'une plante pour posséder son pays et pour faire prospérer son sol [31].

Nous reconnaissons dans cette description l'origine de la communauté de l'Alliance dont il est dit dans le Manuel de discipline qu'elle sera « une plantation éternelle », une maison de sainteté « pour Israël » et une société du saint des saints « pour Aaron », des témoins de vérité pour le jugement, les élus du bon plaisir divin pour expier « pour la terre d'Israël ». Dans l'hymne final du Manuel, on déclare qu'elle est « une plantation éternelle en relation avec tout le passé », comme dans le passage cité du Document Sadocite on rappelle l'Alliance conclue avec les ancêtres, lors de la sortie d'Egypte.

Le début de la captivité babylonienne se situant en 586 av. J.-C., la communauté serait née 390 ans plus tard, vers 196, sous le règne d'Antiochus III (222-187).

Toujours d'après le Document Sadocite, la congrégation aurait connu à ses débuts une période de tâtonnements qui se serait prolongée pendant une vingtaine d'années. Alors (nous serions vers 176 av. J.C.) Dieu leur suscita le Docteur de justice pour les conduire par le chemin de son cœur. Nous reconnaissons sans peine dans cette dernière phrase le style même des psaumes de Qumrân.

Mais, continue le Document, on resta sourd à la voix de l'envoyé divin. Séduits par « l'homme de mensonge », qui entraîna à sa suite ceux qui « bâtissent la muraille et étendent le crépi », les Juifs persévérèrent dans leurs égarements. Voici que nous retrouvons « l'homme de mensonge » dont il est dit dans le « pêsher » d'Habacuc qu'il en séduisit un grand nombre pour édifier une ville de vanité dans le sang et pour constituer une communauté dans le mensonge. Nous constatons aussi, ce qui nous avait été dit dans les psaumes et le commentaire, que l'action religieuse du Maître de justice rencontra une vive résistance.

Ces mêmes sources nous avaient aussi révélé que certains traîtres à l'Alliance, en particulier le prêtre impie, avaient voulu exiler le Maître. Or, le Document Sadocite nous parle à son tour de ceux qui sont sortis du pays de Juda pour s'établir au pays de Damas et y constituer la « Nouvelle Alliance ». Cette dernière appellation ne se

31. *Revue Biblique*, 1912, p. 215. — Le P. Lagrange notait à propos de ce texte : « Cette plante, en parallèle avec le petit reste et destinée à posséder le pays, ne saurait être une individualité. C'est la secte elle-même destinée un jour à revenir triomphalement en Terre Sainte ».

rencontre pas dans le Manuel de discipline, ni dans les psaumes jusqu'ici publiés. Selon une restitution hautement probable, elle se lit, mais une seule fois, au début du « pêsher » d'Habacuc. Dans le Document Sadocite, l'expression « Nouvelle Alliance » se présente au moins deux fois dans le Texte A et deux fois dans le Texte B, mais toujours en relation avec l'installation au pays de Damas, ainsi qu'il apparaît très clairement dans le passage suivant : « Ils ont rejeté l'Alliance et la Foi qui ont été constituées au pays de Damas, et c'est la Nouvelle Alliance [32] ».

Quand la communauté de la Nouvelle Alliance fut définitivement organisée, le Docteur de justice mourut : « Depuis le jour où fut enlevé le Docteur de la communauté jusqu'à ce qu'aient disparu tous les hommes de guerre qui ont marché avec l'homme de mensonge, il y a environ quarante ans ».

En résumé, l'origine de la communauté de l'Alliance serait à placer vers 196 et coïnciderait à peu près avec le début de la domination séleucide en Palestine. L'activité du Maître de justice serait contemporaine du règne d'Antiochus Epiphane (175-163), si toutefois on admet les chiffres fournis par le Document Sadocite.

Mais on a fait remarquer qu'il ne fallait pas trop presser le chiffre 390. On soupçonne qu'il a été emprunté à Ezéchiel, IV, 5, et qu'il n'aurait qu'une valeur symbolique : il servirait à marquer un temps d'incertitudes, ainsi que s'exprimait le P. Lagrange [33]. Le célèbre exégète voyait dans « l'homme de mensonge » Bar-Kokébas et croyait que la communauté de l'Alliance, telle du moins qu'on l'entrevoyait à travers le seul Document Sadocite, s'était constituée après le désastre de 70 après J.-C.

Tout récemment, le P. Vincent [34] a repris la manière de voir du P. Lagrange et l'a mise en rapport avec ses constatations archéologiques concernant les différentes enceintes de Jérusalem. Il a reconnu parmi elles ce qu'il a appelé le « rempart de Barkochébas ». Il pense que c'est cette construction qui est visée par les sarcasmes du Document Sadocite contre « ceux qui bâtissent la muraille ».

Le P. Vincent avait proposé cette interprétation à M. Sukenik qui s'était retranché derrière les divergences entre savants sur la date du Document Sadocite. Les essais de datation vont de l'époque des Séleucides au début du onzième siècle après Jésus-Christ. Depuis que le distingué archéologue de l'École Biblique a reconnu que la poterie retrouvée dans la grotte de Qumrân est de la fin de l'époque hellénistique et certainement antérieure à l'époque romaine [35], il est vrai-

---

32. *Revue Biblique*, 1912, p. 227.
33. *Revue Biblique*, 1912, p. 331.
34. *Dict. de la Bible* (*Supplément*), fasc. XXI, 1948, art. « Jérusalem », col. 963-964.
35. MM. Harding et Sellers et les RR. PP. de Vaux et Vincent ont reconnu

semblable qu'il ne maintiendra pas son interprétation du document de Damas.

Dans une étude d'ensemble sur les Apocryphes de l'Ancien Testament, le P. J.-B. Frey [36] a rencontré lui aussi la question de savoir à quelle date il fallait situer la communauté de la Nouvelle Alliance au pays de Damas. Estimant, comme le P. Lagrange, qu'il ne fallait pas trop s'appuyer sur le chiffre 390, il a abordé le problème par une autre voie, mais il a abouti à des conclusions qui confirment pleinement la valeur des dates données par le Document Sadocite.

Pour le P. Frey, c'est chose facile que de déterminer les adversaires religieux de la communauté : ce sont les prêtres hellénisants de l'époque des Séleucides. Après avoir dressé le catalogue des reproches adressés à ces adversaires par le document en question, notre auteur conclut que ce tableau est identique à celui qu'on rencontre dans le livre d'Hénoch, dans les Testaments des XII Patriarches, dans le livre des Jubilés, dans l'Assomption de Moïse. Il s'agit donc du sacerdoce hellénisant. Cette conclusion cadre à merveille avec les indications chronologiques du document. Enfin la vengeance exercée par le chef des rois de Javan nous reporte à la même époque, celle des Séleucides. Tout fait croire que le parti des « convertis » (en d'autres termes, la communauté de l'Alliance) se constitua durant le premier tiers du deuxième siècle av. J.-C.

Le P. Frey croit découvrir une parenté d'idées très étroite entre le Document Sadocite et deux autres apocryphes : le livre des Jubilés et le Testament de Lévi : comme eux, dit-il, il semble être sous le coup des victoires macchabéennes et ne pas concevoir le Messie comme un descendant davidique, mais comme naissant d'Aaron et d'Israël. C'est là une expression dont nous savons maintenant la valeur, grâce au Manuel de discipline. Elle y est habituelle pour désigner la communauté composée de prêtres et de laïcs, et nous savons que l'Elu qui viendra à la fin des temps pour juger les nations et les impies du peuple sortira de la communauté de l'Alliance.

Nous sommes donc conduits par la convergence des arguments à admettre que l'activité du Maître de justice dans la communauté de l'Alliance est contemporaine d'Antiochus Epiphane et des premières luttes macchabéennes. Dans ces conditions, cette activité a dû s'exercer dans le sens d'une résistance acharnée aux prêtres hellénisants de Jérusalem.

Il nous semble que, quand on relit à la lumière de ces conclusions les psaumes de Qumrân, bien des allusions s'éclairent et prennent

---

que la matière et la technique des vases retrouvés dans la grotte de Qumrân dénotaient la bonne poterie commune du II[e] siècle avant notre ère. — Cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 59.

36. *Dict. de la Bible* (*Supplément*), tome I, 1928, « Apocryphes de l'A.T. » : le Document Sadocite, col. 396-403.

leur plein relief. Qui sont ces baveurs de mensonge qui égarent le peuple, qui, d'une langue incirconcise, balbutiante, s'adressent à lui dans un parler étranger, qui enferment le breuvage de la connaissance et mettent devant les lèvres de leurs disciples la coupe d'une boisson capiteuse autant que pernicieuse, leur enseignent une doctrine d'erreur, tout en leur disant des paroles agréables et flatteuses ? Ce sont les partisans de l'hellénisation qui, s'exprimant en langue grecque, s'efforcent de persuader au peuple juif que le remède à tous les maux est dans la collaboration avec les nations, et par les arguments les plus séduisants lui font entrevoir toutes les heureuses conséquences de ce changement de conduite. Mais c'est précisément ce que le Maître de justice appelle : « échanger contre la folie la pensée ferme que Dieu inculque au cœur de ses vrais serviteurs ».

Telle est bien la situation dépeinte au début du premier livre des Macchabées : « En ces jours-là surgit d'Israël une génération de fils de Bélial qui séduisirent beaucoup de personnes en disant : « Allons et faisons alliance avec les nations qui sont autour de nous, car depuis que nous nous sommes séparés d'elles, bien des maux ont fondu sur nous ». Et ce discours parut bon à leurs yeux. Plusieurs parmi le peuple s'empressèrent d'aller trouver le roi, qui leur donna l'autorisation d'observer les coutumes païennes. Ils construisirent donc un gymnase à Jérusalem, selon les usages des nations, se refirent des prépuces et renoncèrent à l'Alliance sainte pour s'associer aux gentils. Ils se vendirent pour faire le mal [37] ».

Devant les insensés qui abandonnent pour l'alliance des nations l'Alliance éternelle du Dieu d'Israël, qui échangent contre les folies d'une vie païenne la sagesse ferme que Dieu inculque au cœur de ses serviteurs, quelle est la réaction du Maître de justice et de sa communauté ? Ils se raidissent dans la conviction profonde qu'ils constituent, eux seuls, la véritable Alliance de sainteté. Devant l'engouement pour les nouveautés, ils s'affirment en Israël comme la plantation éternelle en relation avec tout le passé. Et à ce passé ils jurent de rester inébranlablement fidèles sans se laisser jamais émouvoir par aucune crainte ou terreur ou épreuve ou persécution en la puissance de Bélial. Devant les cœurs doubles qui se laissent entraîner à des compromis entre Dieu et les idoles du jour, ils se retirent pour vivre dans une séparation complète de toutes les formes de l'impiété. Ils lancent des malédictions redoutables contre ceux qui prétendraient entrer dans l'Alliance « avec un cœur et un cœur », l'un pour la pratique de la Loi, l'autre pour le service des idées nouvelles. Ils se séparent complètement du sacerdoce officiel de Jérusalem, désormais usurpé par des indignes, souillé par des crimes abominables. Pour eux, ils s'efforcent de pratiquer avec une rigoureuse fidélité tout ce qu'il y a d'es-

37. *I Macchab.*, 1, 11-15.

sentiel dans la Loi et les Prophètes. Ils vivent dans les sentiments d'une pénitence continuelle, en attendant le jugement qui détruira tous les impies, ceux d'Israël comme ceux des nations, en attendant surtout l'heure où, en récompense de leur fidélité, leur sera accordée toute la gloire de l'homme par la domination du monde.

La résolution d'être fidèles au passé d'Israël amène tout naturellement parmi les membres de notre communauté une renaissance linguistique. On remet en honneur la langue sacrée. Par opposition au grec détesté, il ne suffira pas de parler araméen, on voudra écrire en hébreu. La langue des manuscrits de Qumrân est, comme on l'a dit [38], un hébreu d'anthologie. Mais c'est sans doute d'une manière pleinement délibérée qu'on imite, qu'on s'efforce tout au moins d'imiter la langue de la Torah, des Nebiîm et des Psaumes, comme à la même époque des auteurs grecs pratiquent l'imitation des grands modèles du siècle de Périclès.

Il est hautement probable que nous percevons dans les psaumes de Qumrân un écho des premières luttes et des premiers succès des Macchabées. Une question se pose ici : quelles peuvent avoir été les relations entre la communauté de l'Alliance et la congrégation des Assidéens dont fait mention le premier livre des Macchabées :

« Alors s'adjoignit à eux (à l'armée de Mattathias) la congrégation des Assidéens, hommes valeureux d'entre Israël, et tout ce qu'il y avait de dévoué à la Loi [39] ».

Le P. Abel [40] écrit à leur sujet : « Parti antérieur aux Macchabées, formé d'un ensemble de Juifs résolus à pratiquer la Loi et liés entre eux pour ce pieux dessein, ils offrent quelque analogie avec ce que seront les ordres militaires au moyen âge. Jacques de Vitry dit des Templiers : rudes guerriers en campagne, moines et ermites à l'église. De même les Assidéens sont de vaillants guerriers; ils sont aussi tout ce qu'il y a de plus dévoué à la Loi, on dirait aujourd'hui les Volontaires de la Torah prêts à sacrifier pour elle leur vie comme ils lui consacrent leur temps ».

« Les Assidéens, dit à son tour M. Grandclaudon [41], étaient des Juifs demeurés strictement fidèles aux traditions des ancêtres, alors que, depuis le retour de l'exil et surtout dans la Diaspora, beaucoup s'étaient relâchés dans l'observance de la Loi. Les Assidéens étaient animés d'une haine profonde pour l'hellénisme qu'ils regardaient comme une infidélité à la Loi et au Dieu d'Israël. Ce parti était, au fond, ami de la paix, mais lorsqu'il constatait que l'objet même de son

38. Milik, *Verbum Domini*, 1951, p. 133 : « Stilus parum cohaerens evadit ob miram permixtionem novorum et veterum : vetera ex imitanda lingua classica et superabundanti usu operum canonicorum, quod phaenomenon, in Ecclesiastico valde conspicuum, stilus anthologicus apte nominatur ».

39. *I Macchab.*, II, 42.

40. *Les livres des Maccabées*, 1949, p. 43-44.

41. *Les livres des Macchabées*, dans *La Sainte Bible*, 1951, p. 38.

existence, la fidélité à Dieu, était en péril, il n'hésitait pas à recourir aux armes ».

Cette description des Assidéens conviendrait parfaitement à notre communauté de l'Alliance, si l'on pouvait démontrer que celle-ci se transformait à l'occasion en une armée de défenseurs de la Torah.

Or, précisément, le rouleau du Combat [42] des fils de la lumière contre les fils des ténèbres ne nous conserve-t-il pas le souvenir stylisé et idéalisé de cette intervention de la communauté de l'Alliance aux côtés des Macchabées ?

De plus, ne faut-il pas interpréter comme se rapportant à la même intervention les paroles du Maître de justice concernant les membres de sa communauté :

« Ils m'obéissent, ceux qui vont par le chemin de ton cœur, et ils se sont rangés pour toi dans l'assemblée des saints, et tu feras triompher à jamais leur cause et d'une manière invincible tu feras apparaître la vérité. Tu ne permettras pas que des réprouvés les égarent, comme ils ont comploté de le faire, mais tu les rendras redoutables à ton peuple et tu feras d'eux le marteau [43] de tous les peuples des pays, pour détruire, comme il convient, tous les transgresseurs de ta parole ».

Mais avant de poursuivre l'examen de cette hypothèse, il convient d'attendre que M. Sukenik ait publié le « rouleau du Combat ».

Le « pêsher » d'Habacuc est plus récent que les Psaumes et n'a été rédigé qu'après la mort du Maître de justice. C'est du moins ce qu'il y a de plus probable. Les deux premiers chapitres d'Habacuc avaient vraisemblablement fait l'objet d'une interprétation orale du Maître.

Si notre analyse des psaumes est exacte et s'il faut y reconnaître une littérature dirigée contre les prêtres hellénisants de Jérusalem, il faudra admettre que le commentaire d'Habacuc s'en prend aux mêmes adversaires et tout spécialement à l'un d'entre eux.

C'est donc un de ces prêtres hellénisants qui, au jour de Kippourim, est venu dans la communauté de l'Alliance manifester sa méchanceté à l'égard du Maître de justice et révéler la profondeur de son impiété en profanant lui-même et en voulant faire profaner par les adeptes du Maître, ses anciens frères, le grand jour des Expiations.

Nous avons exposé ailleurs [44] comment ce « jôm hak-kippourim » apparaît dans la liturgie juive comme la fête la plus solennelle de toute

---

42. Sur le livre du combat, cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 300-303.

43. On serait tenté de faire un rapprochement entre cette expression et l'étymologie du nom « Macchabée ». Selon M. Grandclaudon, la majorité des interprètes actuels voient dans ce nom, sous sa forme grecque courante, la transcription de l'hébreu « *maqqabah* » (marteau). Dans notre psaume, le terme hébreu est « *mappez* » (massue, marteau). Mais le P. Abel est d'un avis différent et se montre favorable à l'explication proposée par A. Bevan, *Journal of Theological Studies*, vol. XXX, 1929, p. 191 s., selon laquelle ce nom signifierait « la désignation de Jahvé » (hébreu : *maqqabyahu*).

44. *N.R.Th.*, 1950, p. 245.

l'année. On a dit que la fête de Pâques elle-même n'avait pas la valeur et l'efficacité de celle des Expiations, qui était par excellence le jour du grand pardon et de la totale purification.

Si ce jour était saint pour tout Israël, que n'était-il pas pour les membres de la communauté de l'Alliance ? Ceux-ci n'étaient pas seulement des observateurs scrupuleux de tous les jours de fête, mais encore des pénitents désireux d'obtenir du Seigneur la rémission de leurs fautes. Qu'on tâche de mesurer dans ces conditions la stupeur, la douleur, l'indignation, la colère ressenties contre cet impie qui avait osé choisir ce jour saint entre tous pour venir manifester le mépris dans lequel il tenait désormais les antiques traditions d'Israël et ceux qui s'obstinaient à y rester fidèles.

Cet épisode, attesté par le « pêsher » d'Habacuc, illustre ce que nous lisons dans les livres des Macchabées[45] sur l'impossibilité pour les Juifs pieux, durant cette période troublée, de célébrer le sabbat et les fêtes.

Il justifie de surcroît l'affirmation que cette violation de la Loi était le fait de réformateurs issus du judaïsme et même du sacerdoce et décidés à faire table rase de tous les « préjugés », à abolir tout ce qui manifestait un attachement au passé[46]. Elle valait encore contre ces prêtres hellénisants, l'accusation que Jahvé articulait par son prophète[47] : « Les prêtres ont violé ma loi et profané mon sanctuaire ; ils ne distinguent pas entre le saint et le profane ; ils détournent les yeux de mes sabbats et je suis profané au milieu d'eux ».

La scène qui s'est déroulée au jour de Kippourim dans la Communauté de l'Alliance nous place au cœur même du drame religieux que laissait soupçonner la littérature énigmatique de Qumrân[48]. Nous nous trouvons en face d'une opposition irréductible entre conservateurs et progressistes. Les uns voient le danger, là où les autres aperçoivent le salut. Les uns appellent folie, ce que les autres considèrent comme un progrès et une amélioration indiscutables. Les progressistes se

---

45. *I Macchab.*, I, 44-45 : « Le roi envoya aussi par la main des messagers des lettres à Jérusalem et aux villes de Juda pour qu'elles se missent à la remorque des coutumes étrangères à leur pays, pour qu'holocaustes, sacrifices et libation fussent bannis du sanctuaire et qu'on profanât sabbats et fêtes » (Trad. Abel). — *II Macchab.*, VI, 6 : « Il n'était même pas permis de célébrer le sabbat ni de garder les fêtes de nos pères, ni simplement de confesser que l'on était Juif » (Trad. Abel).

46. A b e l, *Les livres des Maccabées, p. 362,* note 5.

47. Ezéchiel, XXII, 26.

48. On a essayé d'expliquer cette scène en supposant que, suivant son calendrier spécial, la communauté de l'Alliance célébrait la fête des Expiations à un jour autre qu'à la date officielle. Le prêtre « impie » serait venu les contraindre à reprendre le calendrier ordinaire. Cfr S. T a l m o n, *Yom Hakkipurim in the Habakkuk Scroll,* dans *Biblica,* 1951, p. 549-563. — Selon l'interprétation que nous proposons, les révolutionnaires ne sont pas du côté de la communauté de l'Alliance, mais bien dans le sacerdoce officiel hellénisant.

moquent des conservateurs en les considérant comme des antiquités dont il n'y a rien à attendre et qui ne sont qu'un obstacle à écarter sans pitié. Sur leurs lèvres, le Maître de justice est un objet de risée et d'insulte, c'est un vase de rebut. Pour le Maître et sa Communauté, les prêtres hellénisants sont des baveurs de mensonge et d'erreur qui veulent échanger contre les folies de la civilisation grecque la vieille sagesse de la Torah et qui, sous prétexte de progrès, trompent le peuple juif par leurs flatteries, le conduisent à la ruine, car de ceux qu'ils égarent, ils font des fils de Bélial, des réprouvés. Que l'on ne s'étonne pas, après cela, d'entendre le « pêsher » reprocher au prêtre impie d'avoir commis à Jérusalem des actions abominables et d'avoir souillé le sanctuaire de Dieu.

Si l'on tient compte des détails que nous livre le commentaire sur la mort violente de ce prêtre impie, il faudra sans doute le chercher parmi ceux dont il est dit au second livre des Macchabées qu'en raison même de leur amour de l'hellénisme « ils se trouvèrent ensuite dans des situations pénibles et qu'en ceux-là mêmes dont ils cherchaient à copier les façons de vivre et auxquels ils voulaient ressembler en tout ils rencontrèrent des ennemis et des bourreaux [49] ».

Il est probable que l'auteur de ces lignes a en vue les tristes fins de Jason et de Ménélas [50]. Bien que cette question nous paraisse d'importance secondaire, on peut se demander si la mort de Ménélas, telle qu'elle nous est racontée dans le même livre, n'est pas celle qui répond le mieux aux détails fournis par le commentaire d'Habacuc concernant le supplice du prêtre impie :

« Antiochus ordonna de le conduire à Bérée et de l'y mettre à mort suivant la coutume du lieu. Or il y avait en ce lieu une tour de cinquante coudées, pleine de cendres, munie d'une machine tournante qui, de tous côtés, faisait glisser dans la cendre. C'est là qu'on fait tomber l'homme coupable de pillage sacrilège ou de quelques autres forfaits énormes et qu'on le précipite pour le faire périr. Tel fut le supplice dont mourut le prévaricateur et qui priva Ménélas de l'inhumation, et cela en toute justice, car il avait commis beaucoup de péchés contre l'autel dont le feu et la cendre étaient purs, et c'est dans la cendre qu'il trouva la mort [51] ».

La fin de Ménélas se place vraisemblablement en 162 av. J.-C. On peut se demander s'il y a un rappel de son supplice à Bérée dans le châtiment dont le menaçait le commentaire d'Habacuc pour le jour du jugement à la fin des temps : « Dieu le punira par un feu de soufre ».

---

49. *II Macchab.*, IV, 16 (Trad. Abel).
50. A b e l, *Les livres des Maccabées*, p. 335, note 16.
51. *II Macchab.*, XIII, 4-8 (Trad. Abel).

IV. CONCLUSION

Le but de cette étude était de présenter à nos lecteurs les « psaumes » de Qumrân jusqu'ici publiés par M. Sukenik et le commentaire d'Habacuc édité par les « American Schools of Oriental Research ».

Nous avons cherché ensuite à déterminer l'époque à laquelle il convient de situer les débuts de la communauté de l'Alliance et l'activité du Maître de justice. La convergence des arguments utilisés nous a conduits vers les débuts de la domination séleucide en Palestine pour l'origine de la communauté de l'Alliance. Quant au Maître de justice, nous avons été amené à conclure que son activité se déroule à l'époque d'Antiochus Épiphane et des premières luttes macchabéennes.

La lumière que ces conclusions jettent sur l'intelligence de la littérature de Qumrân [52] nous a donné l'impression qu'elles avaient une probabilité largement suffisante pour pouvoir être proposées et livrées à la discussion.

En tout cas, nous ne considérons le point de vue ici exposé que comme un point de départ dans la solution à donner aux multiples problèmes posés par les manuscrits découverts dans la grotte de Qumrân. Il faudra fixer la date de la première composition des œuvres retrouvées, puis celle des manuscrits qui nous les ont conservées. Il s'agira de tirer au clair l'histoire vraisemblablement compliquée du dépôt de Qumrân. Il s'imposera de reprendre l'histoire du document sadocite et peut-être sera-t-on amené à examiner à nouveau celle de l'Ecclésiastique hébreu.

Les problèmes historiques ne sont pas d'un moindre intérêt : rapport de la communauté de l'Alliance avec les Assidéens, avec les Macchabées, avec les sectes religieuses juives antérieures au christianisme, sans parler de l'histoire ultérieure possible de notre communauté de l'Alliance.

Nous répétons que nous ne sommes qu'à un point de départ et encore faut-il qu'il soit le bon.

Gustave LAMBERT, S. J.

---

52. Dans son intéressant *Essai sur le Midrash d'Habacuc*, M. Delcor déclare, au sujet des «psaumes» de Qumrân, que les écrits de ce genre fournissent habituellement peu de renseignements historiques, ce qui est généralement très vrai. Nous estimons pourtant que c'est en éclairant l'un par l'autre le psaume du Maître de justice et le « pêsher » d'Habacuc que nous sommes arrivé à des conclusions auxquelles ne nous aurait jamais conduit le seul rouleau d'Habacuc. Nous estimons que les détails glanés dans les « psaumes » se sont révélés beaucoup plus topiques que ceux de l'énigmatique commentaire.

Traduction de quelques « psaumes » de Qumrân et du « pêsher » d'Habacuc

PSAUME A. — *Confiance inébranlable dans l'Alliance*[53].

Je te rends grâces, Seigneur, d'avoir placé mon âme dans le sachet de vie[54] et d'avoir dressé une haie[55] autour de moi, contre tous les pièges de la Fosse[56].

Des tyrans[57] en veulent à ma vie, parce que je m'appuie[58] sur ton Alliance; mais ils sont une assemblée de néant et une congrégation de Bélial[59].

Ils ne savent pas que c'est toi qui m'as placé ici[60] et que par tes faveurs tu sauves mon âme. Car c'est toi qui diriges mes pas et c'est toi qui as permis qu'ils se dressent contre moi.

Ainsi ta gloire éclatera dans le châtiment des méchants et ta puissance se manifestera par moi en présence des fils de l'homme. Car à ta faveur je dois ma situation.

Et je me suis dit[61] : Si des guerriers m'assiégeaient et m'entouraient avec toutes leurs armes de guerre : flèches qui ravagent sans permettre la guérison[62], flammes de lance qui détruisent comme le feu dévore le bois; si leurs clameurs retentissaient comme le tumulte des grandes eaux[63] : tempête, déluge[64] pour en massacrer un grand nombre; quand cela éclaterait, cela produirait le rien et le néant, malgré le soulèvement de leurs flots.

Pour moi, quand mon cœur se liquéfie comme l'eau[65], alors mon âme s'accroche à ton Alliance. Et s'ils tendent un filet devant moi, ce filet saisira leur

---

53. Texte hébreu dans Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt,* Jérusalem, 1e édit., 1948, Planche XII; 2e édit., 1950, Planche VII.

54. *I Sam.,* XXV, 29; Siracide, VI, 16. — Frazer, *Le folklore dans l'A.T.* (trad. Audra), p. 246-253.

55. *Job,* I, 10. — Cfr Dhorme, *Le livre de Job, in loco.*

56. « Fosse » au sens de « Shéôl », cfr *Manuel de discipline,* IV, 12; IX, 16, 22; X, 19 et *Document Sadocite,* VI, 15 (XIII, 14).

57. « Tyrans » identiques aux « méchants » mentionnés plus bas : c'est le parti puissant des prêtres hellénisants. — Même parallélisme des termes dans Jérémie, XV, 21; *Job,* XV, 20; XXVII, 13.

58. « tamak » pourrait aussi se traduire (comme l'assyrien « tamaḫu ») par « je saisis, je m'accroche ». — Les hellénisants poursuivent le Psalmiste en raison même de sa fidélité à l'Alliance, aux traditions anciennes.

59. *I Macchab.,* I, 11, parle du parti des hellénisants comme d'une « génération de prévaricateurs ». Sous le texte grec, le P. Abel reconnaît une imitation de *Deut.,* XXIII, 14, où l'expression « fils de Bélial » a été rendue en grec par « υἱοὶ παράνομοι ».

60. Il s'agit de la place que le Psalmiste occupe dans la communauté de l'Alliance selon le dessein éternel de Dieu (*Manuel de discipline,* II, 22-23).

61. « J'ai pensé » : ce qui suit est imaginé par le Psalmiste. — Cfr l'histoire d'Elisée, *II Rois,* VI, 1-23.

62. *II Chron.,* XXI, 18.

63. Jérémie, LI, 16 et Ezéchiel, XXVII, 26.

64. Isaïe, XIII, 30.

65. *Josué,* VII, 5.

pied. S'ils cachent des pièges [66] pour prendre ma vie, eux-mêmes y tomberont, pendant que mon pied sera ferme sur un sol uni.

Dans les assemblées je bénirai ton nom [67].

PSAUME B. — *Fidélité à l'Alliance malgré la persécution* [68].

Je te rends grâces, Seigneur, d'avoir arrêté [69] ton regard sur moi et de m'avoir délivré de la jalousie des interprètes de mensonge [70] et de la congrégation de ceux qui recherchent les flatteries.

Tu as racheté l'âme de ton pauvre, alors qu'ils projetaient d'en finir en répandant son sang sous prétexte de te servir. Mais ils ne savent pas que c'est toi qui guides mes pas.

Ils ont fait de moi un objet de risée et d'insulte [71] sur les lèvres de tous ceux qui recherchent la tromperie.

Mais toi, tu es mon Dieu. Tu as secouru l'âme de l'humble et du pauvre contre un plus fort que lui et tu as racheté mon âme de la main d'hommes puissants.

Mais par leurs outrages ils ne m'ont pas effrayé au point de me faire abandonner ton service par crainte de la malice des méchants et jusqu'à échanger contre la folie la sagesse ferme que tu as inculquée dans mon cœur [72].

PSAUME C. — *La conflagration finale* [73].

Je te rends grâces, Seigneur, d'avoir racheté mon âme de la Fosse et de m'avoir fait remonter des profondeurs du Shéôl à une hauteur éternelle. Et je marcherai par une plaine sans limite [74], et je saurai qu'il y a espoir [75] en une société éternelle pour celui que tu as façonné d'argile.

L'esprit coupable, tu le purifies de ses grands péchés, pour qu'il se tienne à son rang dans l'armée des saints et pour qu'il entre en communauté avec la congrégation des fils des cieux.

Et tu assignes à chacun un sort éternel avec les esprits de connaissance,

---

66. *Job*, XVIII, 5-11, énumère tous les pièges qui attendent les méchants.

67. *Ps.* XXVI, 12.

68. Texte hébreu dans Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt*, II, Jérusalem, 1950, Planche VII.

69. Avec LXX, Aquila et Théodotion, il faut reconnaître un verbe *'azah* dans l'expression *'azah 'aïn 'al*, parallèle à *sûm 'aïn 'al* (Jér., XXIV, 6; Amos, IX, 4) « mettre l'œil sur » (cfr Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps*, p. 44).

70. « Mensonge », « tromperie », « flatteries », « folie » : autant de synonymes employés par notre Psalmiste pour parler des discours et des actes des hellénisants. Cfr le texte suggestif de Daniel, XI, 32 : « par des flatteries il gagnera à l'idolâtrie les violateurs de l'Alliance ».

71. Dans le *Psaume D*, le Maître de justice déclare : « Je suis méprisable à leurs yeux... ils me considèrent comme un vase de rebut ».

72. Ce qui signifie : « échanger contre les mœurs grecques la vieille sagesse de la Torah et la sainte Alliance de Dieu ».

73. Texte hébreu incomplet dans Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt*, I, 1948, Planche XIII. — Etude provisoire de ce texte incomplet dans la *N.R.Th.*, 1949, p. 621-637. — Texte hébreu complet et amélioré dans Sukenik, *Megh. ghen.*, II, 1950, Planche VIII.

74. Le salut (la mise au large) est exprimé par l'idée d'une plaine sans piège et sans obstacle. Dans le Psaume A, le psalmiste disait : « mon pied sera ferme sur un sol uni ». La plaine bien dégagée s'oppose à un terrain propice aux embuscades (cfr *Ps.* XXVII, 11 et CXLIII, 10).

75. Dans sa première édition, Sukenik avait lu « *maqôm* ». Avec raison il lit dans la seconde « *miqweh* » (espoir) : c'est manifestement la seule lecture que permette le manuscrit.

pour louer ton nom de concert avec eux et pour manifester les merveilles en face de toutes tes œuvres.

Et moi, vase d'argile, que suis-je ? Pâte pétrie dans l'eau, pour qui suis-je tenu ? Et de quoi suis-je capable ? Car je me suis trouvé dans la région d'iniquité et avec ceux dont le sort est misérable. L'âme du pauvre est entraînée dans de grandes tribulations et le malheur de l'épreuve accompagnait mes pas.

Quand s'ouvriront tous les pièges de la Fosse et que se tendront tous les lacets d'iniquité et le filet des réprouvés sur les eaux; quand s'envoleront toutes les flèches de la Fosse, sans manquer le but [76]; quand elles ravageront sans laisser d'espoir; quand tombera le cordeau à la place décrétée [77] et le lot de colère sur les abandonnés et le flot d'indignation sur les délaissés; quand viendra le temps de la colère pour tout Bélial et que les lacets de la Mort se resserreront sans laisser d'issue, alors les torrents de Bélial déborderont par-dessus toutes les rives [78]; leur feu dévorera tous ceux qui en boiront de manière à consumer tout arbre vert ou sec dans les régions [79] où ils s'avanceront. Ce feu promènera [80] ses flammes ardentes jusqu'à ce que tous en aient bu. Il dévorera les profondeurs du sol et l'étendue de la terre. Les bases des montagnes entreront en fusion et les racines des rochers seront des coulées de poix. Il dévorera jusqu'au grand tehôm et les torrents de Bélial se précipiteront en Abaddôn et les régions ténébreuses du tehôm frémiront du mugissement des flots de fange. Et la terre poussera des clameurs à cause de la calamité survenant dans l'univers. Et tous ses comploteurs seront brisés et tous ses habitants seront frappés de stupeur; ils se liquéfieront à cause du grand désastre. Car Dieu les brisera dans l'abondance de sa force et sa demeure sainte retentira de la vérité de sa gloire. Et l'armée des cieux fera entendre sa voix. Les fondations éternelles se liquéfieront et trembleront. Et le combat des forts des cieux s'étendra à l'univers et il ne cessera qu'après avoir atteint une décision éternelle. Ainsi sera la fin.

PSAUME D. — *Le Psaume du Maître de justice* [81].

Je te rends grâces, Seigneur, d'avoir illuminé ma face par ton Alliance..... Je te cherche et, fidèle comme l'aurore, en une lumière parfaite tu resplendis pour moi.

Mais à ceux de ton peuple, des baveurs de mensonge débitent des flatte-

---

76. Cfr Hempel, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philos-Hist. Klasse,* 9, décembre 1949, p. 419, traduit : « als die Todespfeile alle ganz gewiss ins Schwarze schwirrten ».

77. Pour le sens de *'al mishpat,* cfr Jérémie, XXX, 18 et W. Rudolph, *Jeremia,* dans le *Handbuch z. A.T.,* vol. 12, 1947, p. 162.

78. Selon les conceptions des anciens, un océan et des fleuves souterrains alimentaient les sources et les fleuves à la surface de la terre. A l'heure de la colère de Bélial, ce sont des torrents de feu qui monteront des profondeurs et déborderont par-dessus toutes les rives : ce sera un déluge de feu.

79. « *mplg* » est un nom formé du *mem* préfixe et de *plg,* au sens de « région », d'après le *Manuel de discipline,* IV, 15, 16, 17.

80. Non seulement ce feu débordera par-dessus toutes les rives, mais, suivant la correction apportée à sa première lecture par M. Sukenik, ce feu ira rôdant çà et là jusqu'à ce qu'il ait atteint tous ceux qui doivent l'être. Tel est en effet le sens du verbe « *shûth* » : cfr Dhorme, *Le livre de Job,* I, 7, p. 5, note 7.

81. Texte hébreu très imparfaitement reproduit dans une photographie du manuscrit incomplètement déplié dans Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt,* I, 1948, Planche X. — De ces 34 lignes de texte mutilé, le P. Tournay a courageusement essayé une traduction nécessairement provisoire dans la *Revue Biblique,* 1949, p. 223-224. — Texte hébreu amélioré et comprenant 36 lignes dans *Megh. ghen.,* II, 1950, Planche IX.

ries. Les interprètes de tromperie les égarent. Et eux courent à leur perte sans intelligence, si bien que leurs œuvres ne sont que folie [82].

Quant à moi, je suis méprisable à leurs yeux; ils ne tiennent aucun compte de moi, alors que tu manifestes par moi ta puissance. Mais ils veulent me bannir de mon pays, comme on chasse un oiseau hors de son nid. Tous mes amis et mes proches s'éloignent de moi et me considèrent comme un vase de rebut [83].

Mais ceux-là sont des interprètes de mensonge et des voyants trompeurs. Ils ont comploté, ces rejetons de Bélial, d'échanger ta doctrine, celle que tu as inculquée dans mon cœur, contre des flatteries pour ton peuple [84]. Ils tiennent enfermé le breuvage de la connaissance loin des assoiffés, mais dans leur soif ils les abreuvent d'une boisson entêtante. Après quoi, ils contemplent leurs égarements, comment ils sont pris de folie dans leurs assemblées et comment ils sont pris dans les filets qu'on leur a tendus.

Mais c'est toi qui es Dieu : tu méprises toutes les entreprises de Bélial et c'est ton dessein qui s'accomplira et le projet de ton cœur sera stable à jamais.

Quant à ceux-là, ce sont des réprouvés, des hommes de Bélial. Ils calculent et te servent avec un cœur double [85]; ils ne persévèrent pas dans ta vérité. Il y a une racine produisant pavot et absinthe [86] dans leurs œuvres, et dans l'endurcissement de leur cœur ils se laissent entraîner et te servent avec les idoles. Et le scandale qui les fait pécher, ils le placent devant leur face. Ils vont pour te chercher sur la foi de prophètes de mensonge qui les égarent.

Car ceux-là, d'une langue balbutiante et dans un langage étranger [87], s'adressent à ton peuple et rendent folles par le mensonge toutes ses actions. C'est qu'ils n'ont pas écouté ta voix et n'ont pas prêté l'oreille à ta parole. Mais ils ont déclaré, au sujet de la vision de la connaissance : « Ce n'est pas établi [88] », et au sujet du chemin de ton cœur : « Ce n'est pas lui ».

Mais c'est toi qui es Dieu : tu leur répondras en les jugeant dans ta puissance selon leur idolâtrie et selon la multitude de leurs crimes, de sorte qu'ils seront pris dans leurs machinations, eux qui ont fait défection de ton Alliance. Et tu détruiras, comme il convient, tous les hommes de fourberie et les voyants qui égarent ne se rencontreront plus. Car il n'y a nulle folie dans tes œuvres et il n'y a pas de ruse dans la prudence de ton cœur [89].

---

82. « Mensonge », « flatteries », « tromperie », « folie » : nous retrouvons, comme les anneaux d'une chaîne, les quatre termes habituels pour parler des hellénisants.

83. « Vase de rebut » : cfr *Ps.* XXXI, 13.

84. Dans le *Psaume B*, on avait : « échanger contre la folie la sagesse ferme que tu as inculquée dans mon cœur ».

85. Littéralement : « avec un cœur et un cœur » : cfr Dhorme, *L'emploi métaphorique...*, p. 128.

86. *Deut.*, XXIX, 17. — L'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, XII, 15, emprunte cette comparaison (d'après les LXX) pour signaler les méfaits et surtout la contagion de l'apostasie, qui comme une racine empoisonnée pousse des rejetons d'amertume et de mort en souillant l'âme de plusieurs.

87. Ces mots sont empruntés à Isaïe, XXVIII, 11 : « le langage d'un pays est en hébreu « *lashôn* » (langue) ou « *saphah* » (lèvre), comme en accadien on emploie dans le même sens *shaptu* et *lishanu* » (Dhorme, *L'emploi métaphorique...*, p. 84-86). De plus, « langage balbutié » est ici synonyme de « langue étrangère » : il s'agit manifestement de la langue grecque, parlée par les hellénisants.

88. Pour le sens de « *lô nakôn* », cfr *Deut.*, XIII, 15 et XVII, 4 : « *nakôn had-dabar* » : le fait est établi (après enquête).

89. Dieu ne peut pas être là où sont les folies et les ruses, du côté des hellénisants.

Et ceux qui sont selon ton âme [90] se tiendront devant toi à jamais [91], et ceux qui vont par le chemin de ton cœur seront inébranlables pour toujours.

Pour moi, cherchant en toi mon appui, je me lèverai et je me dresserai contre ceux qui me méprisent, et ma main sera sur tous mes contempteurs, qui n'ont pas tenu compte que par moi tu voulais manifester ta puissance. Et tu m'apparaîtras dans ta force en une lumière parfaite. Et tu ne couvriras pas de honte les visages de tous ceux qui ont répondu à mon appel, qui ont formé une communauté dans ton Alliance. Ils m'obéissent, ceux qui vont par le chemin de ton cœur, et ils se sont rangés [92] pour toi dans l'assemblée des saints, et tu feras triompher à jamais leur cause et d'une manière invincible tu feras apparaître la vérité. Tu ne permettras pas que des réprouvés les égarent, comme ils ont comploté de le faire, mais tu les rendras redoutables à ton peuple et tu feras d'eux le marteau [93] de tous les peuples des pays, pour détruire, comme il convient, tous les transgresseurs de ta parole.

Par moi tu as illuminé les visages d'un grand nombre et tu les multiplieras encore jusqu'à être sans nombre [94]. Car tu m'as fait connaître les secrets de tes merveilles et dans la congrégation de tes merveilles, tu as montré la force de ma situation. Et la merveille est sous les yeux d'un grand nombre, pour ta gloire et pour faire connaître à tous les vivants tes hauts faits.

Qu'est-ce qu'un être de chair devant cela ? Et qu'est-ce qu'un vase d'argile pour faire des merveilles [95] ? L'homme est dans le péché. Depuis le sein de sa mère jusqu'à ses cheveux blancs [96], il porte la coulpe de son infidélité.

Pour moi, j'ai constaté que ce n'est pas l'homme qui détient la justice, et ce n'est pas le fils de l'homme qui possède la perfection de la conduite. C'est du Dieu Très Haut que relèvent toutes les œuvres justes. Quant au chemin de l'homme, il n'a aucune fermeté, si ce n'est par l'esprit que Dieu a fait [97]

---

90. « Ceux qui sont selon ton âme », ce sont ceux qui font le bon plaisir de Dieu, en d'autres mots « ceux qui vont par le chemin de ton cœur ».

91. Cfr *Manuel de discipline,* XI, 16-17 : « se tenir en ta présence éternellement » : il s'agit des serviteurs qui se tiennent debout (*'amad* ou *hitjazzêb*) devant le maître et attendent ses ordres, ceux que les Anglais appellent « attendants ». Les sept anges de l'*Apocalypse,* VIII, 2, sont « ceux qui se tiennent devant Dieu » (D h o r m e, *L'emploi métaphorique...,* p. 63-64).

92. Dans *Job,* XXXIII, 5, il est manifeste que le verbe *'arak* signifie : « s'apprêter pour le combat », « prendre une position de combat » (D h o r m e, *in loco*). Si l'on tient compte que la congrégation de l'Alliance était organisée comme une armée où chacun avait son poste où il devait se tenir, on comprend parfaitement l'expression : « ils sont venus se ranger pour toi ». D'autant plus que la question se pose de savoir si, comme les Assidéens, les membres de notre communauté ne formaient pas une armée de défenseurs de la Loi et de l'Alliance.

93. « *mappêz* », marteau, massue (*napaz* : mettre en pièces). — Cfr Jérémie, LI, 20 : « tu me sers de marteau ». — Cfr aussi *Proverbes,* XXV, 18 : « une massue, une épée, une flèche aiguë », où sur la foi du grec « ῥόπαλον », on lit « *mappêz* ». — Cfr encore Ezéchiel, IX, 2 : « chacun sa massue à la main » : où « *keli mappêz* » est employé comme « *keli nêbel* » (le luth).

94. De la locution « *'ad ên mispar* » (jusqu'à être sans nombre), rapprocher l'assyrien *ana lâ manî* (à ne pas compter) et *ana lâ mini* (à n'avoir pas de nombre) pour exprimer « innombrables » ou « incalculables » (D h o r m e, *Le livre de Job,* p. 58, note 9).

95. Le sens semble être que tout ce qu'il y a de merveilleux dans l'œuvre décrite vient de Dieu. Rien ne vient de celui qui parle : il n'est qu'un vase d'argile, comparaison fréquente dans la littérature de Qumrân ; cfr *Manuel de discipline,* XI, 20-22, Psaume C, lignes 3 et 6.

96. Isaïe, XLVI, 3-4.

97. « *ba-ruach jâzar El lô* » (par l'esprit que Dieu a fait pour lui) : proposition relative asyndétique, J o ü o n, *Grammaire,* p. 481-482, § 158, a, b.

pour rendre parfaites les voies des humains, afin qu'on sache tout ce qu'il a accompli dans l'étendue de sa puissance et la multitude de ses miséricordes pour tous les fils de sa complaisance.

Pour moi, le tremblement et l'effroi se sont emparés de moi; tous mes os se brisent; mon cœur se fond comme la cire devant le feu; mes genoux s'en vont comme l'eau versée sur une pente[98], quand je me souviens de mes péchés et des infidélités de mes ancêtres, pendant que les méchants se dressent contre ton Alliance et les réprouvés contre ta parole. Et je me suis écrié : « En raison de mes péchés, je suis banni de ton Alliance ».

Mais en me rappelant la force de ton bras et l'abondance de tes miséricordes, je me suis levé, je me tiendrai debout et mon esprit tiendra ferme au poste[99], face aux coups. Car je trouve mon appui dans tes bontés[100] et dans l'abondance de tes miséricordes. Oui, tu pardonnes le péché et tu purifies l'homme de sa culpabilité par ta justice. Et ce n'est pas pour l'homme, mais pour ta gloire que tu agis, car c'est toi qui as créé le juste et l'impie. Je veux trouver courage dans ton Alliance..... car toi, tu es vérité et justice.

PSAUME E. — *La transcendance divine*[101].

.....sans ton bon plaisir nul n'existe et nul ne comprend..... nul ne regarde.....

Qu'est-ce donc que l'homme ? Mais, c'est de la terre. De l'argile il est extrait et à l'argile il retourne[102]. N'était que tu m'as enseigné des merveilles comme celles-là et que tu m'as fait connaître le mystère de ta grandeur, moi aussi je suis argile et cendre.

Quel projet puis-je faire sans ton bon plaisir ? Quel dessein puis-je former sans que tu le veuilles ? Que puis-je entreprendre si tu ne me soutiens ? Comment réussirai-je si tu ne m'as prédestiné au succès ? Comment parlerai-je si tu ne m'ouvres la bouche ? Et comment répondrai-je si tu ne me donnes l'intelligence ?

Certes oui, c'est toi qui es le prince des puissants, le roi des grands, le seigneur de tout esprit, le maître de toute œuvre.

En dehors de toi nul n'agit et nul ne sait rien sans ton bon plaisir. Aucune force en dehors de la tienne, aucune ne s'ajoute à la tienne, aucune gloire en face de la tienne, aucune puissance au prix de la tienne.

Parmi toutes tes grandes œuvres merveilleuses, qui donc possède la force de se tenir en présence de ta gloire ? Qu'est donc celui qui retourne à sa poussière, puisqu'il n'a de force que pour ta gloire, ta gloire à toi qui as fait toutes ces choses ?

---

98. Michée, I, 4 : « Les montagnes se fondront sous ses pas, les vallées se fendront, comme la cire devant le feu, comme l'eau versée sur une pente ». — Ezéchiel, VII, 17; XXI, 12 : « Et tous les genoux s'en iront en eau ». — « Avant tout le genou est le siège de la force musculaire... L'arrivée d'une catastrophe épouvantable aura pour effet de liquéfier littéralement les genoux » (Dhorme, *L'emploi métaphorique...*, p. 156).

99. Dans la communauté de l'Alliance, chacun a sa place à laquelle il doit se tenir (*Manuel de discipline*, II, 22-23).

100. Le *Manuel de discipline* (IV, 4) parle d'une sagesse forte ayant foi dans les œuvres de Dieu et appuyée sur l'abondance de sa grâce.

101. Texte hébreu dans Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt*, II, Jérusalem, 1950, Planche X.

102. Cfr *Manuel de discipline*, XI, 21-22 : « Celui-là n'est fait que d'une poignée de poussière et son désir va à la poussière ».

FRAGMENT X. — *La source de la connaissance dédaignée*[103].

Tu as mis dans mon cœur d'ouvrir la source de la connaissance[104] à tous les avisés, mais ils ont préféré une langue incirconcise qui, dans un langage étranger[105], s'adresse à un peuple sans intelligence pour les égarer dans leurs errements.

L'INTERPRETATION (PESHER) D'HABACUC[106]

1. *Le Maître de justice et les traîtres à l'Alliance* (Hab. I, 1-5).

Jusques à quand, Jahvé, t'implorerai-je sans que tu m'écoutes, crierai-je vers toi à la violence sans que tu délivres ? (I, 2).

.....génération..... sur eux..... vers.....[107].

Pourquoi me fais-tu voir l'iniquité et ai-je la tromperie pour spectacle ? L'oppression et la violence sont devant moi (I, 3a).

.....Dieu dans l'oppression et la tromperie.....

Il y a querelle et la discorde s'élève (I, 3b).

.....

C'est pourquoi la Loi se meurt et le droit ne voit plus le jour (I, 4a).

.....qui ont méprisé la Loi de Dieu.....

Car le méchant circonvient le juste (I, 4b).

L'interprétation de ceci, c'est que le méchant, c'est le prêtre méchant et le juste, c'est le Maître de justice[108].

C'est pourquoi le droit sort faussé (I, 4c).

.....

Jetez les yeux sur les nations et regardez; soyez étonnés, stupéfaits. Car je vais faire en vos jours une œuvre que vous ne croiriez pas, si on vous la racontait (I, 5).

L'interprétation de cette parole concerne les traîtres avec l'homme de mensonge, car ils n'ont pas cru aux paroles du Maître de justice, lesquelles ve-

---

103. Texte hébreu dans Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt*, I, 1948, Planche XII (les deux premières lignes en haut de la planche, avant le Psaume A). — Traduction par Tournay, dans la *Revue Biblique*, 1949. p. 219.

104. Rapprocher « *meqôr da'at* » (ici) de « *mashqêh da'at* » (Psaume D, ligne 7), de « *'aïn tamîmîm* » (*Manuel de discipline*, III, 3) et de « *mashqêh ha-rabbîm* » (*Man. de discipline*, VI, 20; VII, 20). Il est manifeste que la « source de la connaissance » dans la Communauté de l'Alliance est réservée aux « parfaits », à qui l'on sert le « breuvage de la connaissance » : c'est le « breuvage des Nombreux » que l'on sert dans les « banquets de la congrégation ».

105. Dans le *Psaume D* (cfr note 87) on trouve « langue étrangère » en parallélisme avec « langage balbutié ». Ici « langue étrangère » est parallèle à « langage incirconcis », ce qui signifie qu'il est parlé d'une manière embarrassée et malhabile, autrement dit « balbutié ». Pour qui ne la comprenait pas bien, une langue étrangère (ici le grec) apparaissait comme un balbutiement. De même les Hellènes appelaient « βάρβαρος» (balbutiant) tout ce qui ne parlait pas grec.

106. Texte hébreu reproduit en phototypie avec transcription en regard, dans : *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, by Millar Burrows with the assistance of John C. Trever and William H. Brownlee, New Haven, 1950, Planches LV-LXI. — Description du manuscrit dans la *N.R.Th.*, 1949, p. 294.

107. De l'interprétation des quatre premiers versets ne subsistent que quelques mots; quand le texte d'Habacuc lui-même est lacunaire, nous le restituons en utilisant notre texte massorétique.

108. On lit encore : « C'est le Maître de justice » ; le reste de la phrase est une restitution hypothétique, mais très probable.

naient de la bouche de Dieu. Et elle concerne les traîtres à l'Alliance [109] nouvelle, car ils n'ont pas cru à l'Alliance de Dieu et ils ont profané son saint nom. Et l'interprétation de cette parole concerne de même les traîtres à la fin des jours. Ce sont les tyrans qui ont méprisé l'Alliance, qui ne croiront pas quand ils entendront tout ce qui doit arriver à la dernière génération, de la bouche du prêtre que Dieu a donné à la maison de Juda pour interpréter tous les oracles de ses serviteurs les prophètes : car par ceux-ci Dieu a raconté tout ce qui doit arriver à son peuple et aux nations.

II. *L'occupation de la Terre d'Israël par les Kittîm* (Hab. I, 6-11).

Car voici que je suscite les Kasdîm, la nation féroce et impétueuse (I, 6a). L'interprétation de ceci concerne les Kittîm qui sont rapides et puissants dans le combat pour en faire périr un grand nombre. Et la Terre d'Israël sera sous la domination des Kittîm..... et ils ne croient pas aux décrets de Dieu.....

Il s'avance vers les larges espaces de la Terre pour s'emparer de demeures qui ne sont pas à lui (I, 6b).

L'interprétation de ceci concerne les Kittîm..... et ils iront comme à travers la plaine [110] pour frapper et piller les villes de la Terre d'Israël, car c'est bien ce que dit le prophète : « pour s'emparer de demeures qui ne sont pas à lui ».

Il est terrible et redoutable. De lui sort son droit et sa grandeur (I,7).

L'interprétation de ceci concerne les Kittîm dont la terreur et l'effroi sont sur toutes les nations. Et c'est avec réflexion qu'ils conçoivent tous leurs plans pour faire le mal et c'est avec astuce et ruse qu'ils se conduisent envers tous les peuples.

Ses chevaux sont plus légers que des panthères, plus ardents que des hyènes [111]. *Ils s'élancent, ses cavaliers; et ses cavaliers viennent de loin. Ils volent comme le vautour, avide de dévorer. Ce peuple ne vient que pour exercer la violence. L'aspect de leur visage est un vent brûlant* [112] (I, 8-9a).

L'interprétation de ceci concerne les Kittîm qui foulent la Terre d'Israël sous les pieds de leurs chevaux et de leurs bêtes. Et de loin ils arrivent, des îles de la mer, pour dévorer tous les peuples comme fait le vautour. Et c'est sans

---

109. Le mot « Alliance » devant « nouvelle » est restitué hypothétiquement, d'après le Document Sadocite. La deuxième colonne du manuscrit a, en son milieu, une lacune qui la traverse de haut en bas, sans être jamais inférieure en largeur à trois centimètres.

110. « Les larges espaces de la Terre » sont interprétés par « *be-mishôr* » (à travers la plaine unie). Les uns pensent à « la plaine liquide » (aequor), comme M. Dupont-Sommer. D'autres, à un haut plateau déterminé dans l'imagination de l'auteur, par exemple la plaine de Transjordanie entre l'Arnon et Hesbon (Delcor, *Le midrash d'Habacuc*, 1951, p. 61). Mais « *be-mishôr* » est une locution connue dans la littérature de Qumrân pour signifier que l'on va sans obstacle et sans danger : cfr *Psaume A*, ligne 10 et *Psaume C*, ligne 2. Pour les Kittîm leurs expéditions guerrières sont comme des promenades militaires.

111. Littéralement : « les loups du soir ». Dans le *Festschrift für Alfred Bertholet*, 1950, K. Elliger estimait que ces « loups du soir » dans Sophonie, III, 3 et Habacuc, I, 8 avaient assez vécu et il proposait de lire « les loups de la steppe » ou même « des steppes » (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 657). Dans son étude originale sur *Le LXX Settimane di Daniele e le Date Messianiche*, p. 3, Mons. Borgongini Duca, d'une manière très plausible, voit dans ces loups du soir des hyènes.

112. Au lieu de « qadîmah » du texte massorétique, notre manuscrit porte « qadîm » (vent d'est, vent brûlant) en accord avec Théodotion : ἄνεμος καύσων (vent brûlant). Théodoret et Jérôme lisent aussi « qadîm ».

trêve. Avec fureur ils détruisent. Avec colère et irritation ils parlent à tous les peuples, car c'est ce que dit le prophète : « L'aspect de leur visage est un vent brûlant ».

Et il rassemble comme le sable les captifs (I, 9b).

.....

Et lui, des rois il se moque et des princes il se rit (I, 10a).

L'interprétation de ceci, c'est qu'ils se moquent des grands et méprisent les hommes honorables. Des rois et des princes ils se moquent et ils méprisent une armée nombreuse.

Et lui, de toute forteresse il se rit et il amasse de la terre et s'en empare (I, 10b).

L'interprétation de ceci concerne les chefs des Kittîm qui méprisent les forteresses des peuples. Ils s'en moquent et se rient d'elles et avec une armée nombreuse ils les encerclent pour les prendre et par suite de l'effroi et de la terreur, elles se livrent entre leurs mains et ils les mettent en ruines à cause du péché de leurs habitants.

Alors le vent s'est avancé et a passé et celui-là a fait[113] *de la force son Dieu* (I, 11).

L'interprétation de ceci concerne les chefs des Kittîm qui, selon le plan de leur maison de péché, se retirent l'un devant l'autre; chefs l'un après l'autre, ils viennent pour détruire les peuples.

Car celui-là, sa force est son dieu[114] (I, 11b).

L'interprétation de ceci..... tous les peuples.....

III. *Malgré les traîtres et les Kittîm, l'Elu de Dieu jugera les nations et les impies du peuple* (Hab. I, 12-13).

N'es-tu pas dès le commencement, Jahvé mon Dieu, mon Saint ? Nous ne mourrons pas. Tu l'as placé pour le jugement et rocher tu l'as établi pour celui qui l'éprouve. Les yeux sont trop purs pour voir le mal et tu ne peux contempler l'affliction (I, 12-13a).

L'interprétation de cette parole, c'est que Dieu ne détruira pas son peuple par l'intermédiaire des nations, mais c'est par l'intermédiaire de son Elu[115] que Dieu fera le jugement de toutes les nations et, lors de leur châtiment, seront punis tous les impies de son peuple. Quant à ceux qui auront gardé ses commandements, il sera une forteresse pour eux. Car c'est cela : « Trop purs

---

113. Au lieu de « we'ashêm » (Crampon : « et il se rend coupable »), notre manuscrit porte « waj-jasêm » (et il a posé), correction proposée bien avant la découverte de Qumrân. Mais suivant un procédé plusieurs fois constaté dans le « pêsher », notre auteur connaît et utilise les deux leçons, car « bêth 'ashmah » (maison de péché) dans l'interprétation du verset 11, se base sur la leçon « we'ashêm » (et il se rend coupable).

114. Citation incomplète du verset 11, mais cette fois suivant le texte massorétique, ce qui confirme la connaissance chez notre interprète des deux leçons.

115. L'Elu de Dieu qui fera le jugement final des nations est sans doute celui que le *Document Sadocite* appelle le « Messie d'Aaron et d'Israël », distinct du Docteur de justice, appelé au même endroit « Docteur unique » (cfr *Revue Biblique*, 1912, p. 227 : « depuis le jour où a été enlevé le Docteur unique jusqu'à l'avènement du Messie d'Aaron et d'Israël »). D'une manière plausible, on a proposé de lire, au lieu de « Môreh haj-jachid » (docteur unique) « môreh haj-jachad » (docteur de la communauté), autre manière de nommer le Docteur de justice (cfr *Oudtestamentische Studiën*, VIII, p. 184). En retour, on peut se demander si dans le *Manuel de discipline*, IX, 11, il ne faut pas lire le singulier « le Messie d'Aaron et d'Israël » au lieu du pluriel (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 970, note 83).

sont les yeux pour voir le mal » : l'interprétation de ceci concerne ceux qui n'ont pas été adultères [116] à la suite de leurs yeux au temps de l'impiété.

Pourquoi regardez-vous les traîtres et gardes-tu le silence, tandis que l'impie dévore un plus juste que lui ? (I, 13b).

L'interprétation de ceci concerne la maison d'Absalon [117] et les hommes de leur parti qui se sont tus lors de la réprimande que fit le Maître de justice et qui ne l'ont pas aidé contre l'homme de mensonge, lequel a méprisé la Loi parmi tous les peuples.

IV. *Les Kittîm, idolâtres, rapaces et cruels* (Hab. I, 14-17).

Et tu as traité les hommes comme les poissons de la mer, comme ce qui frétille, pour le dominer. Il prend le tout à l'hameçon et le tire dans son filet et le ramasse dans ses rets. C'est pourquoi il sacrifie à son filet. C'est pourquoi il est dans la joie et il exulte et il brûle de l'encens en l'honneur de ses rets, car par eux abondante est sa part et sa nourriture copieuse (I, 14-16).

L'interprétation de ceci, c'est que..... les Kittîm, et ils ramassent leurs richesses avec tous leurs pillages, comme les poissons de la mer.

Et quand il dit : « C'est pourquoi il sacrifie à son filet et il brûle de l'encens à ses rets », l'interprétation de ceci, c'est que ceux-là ont l'habitude de sacrifier à leurs enseignes et leurs armes de guerre sont l'objet de leur culte [118].

« Car par eux abondante est sa part et sa nourriture copieuse » : l'interprétation de ceci, c'est que ceux-là ont l'habitude de répartir leur joug et leur impôt (leur nourriture) sur tous les peuples annuellement, en dévastant des pays en grand nombre.

C'est pourquoi il tire son épée sans cesse pour tuer les nations et il est sans pitié (I, 17).

L'interprétation de ceci concerne les Kittîm qui en font périr un grand nombre par l'épée : jeunes gens, hommes faits et vieillards, femmes et enfants, et du fruit des entrailles ils n'ont pas pitié.

V. *Le dernier temps sera long* (Hab. II, 1-4).

Je veux me tenir à mon poste de garde et je veux rester debout sur ma tour de guet et j'observerai pour voir ce qu'il me dira et ce qu'il répondra [119] *à ma remontrance. Et Jahvé me répondit en ces termes : « Ecris la vision et grave-la sur des tablettes pour qu'on la lise couramment »* (II, 1-2).

L'interprétation de ceci..... et Dieu dit à Habacuc d'écrire ce qui arriverait à la dernière génération, mais sans lui faire connaître la plénitude du temps.

Et quand le prophète dit : « Pour qu'on la lise couramment », l'interprétation

---

116. L'adultère au sens religieux, c'est abandonner le Dieu d'Israël pour servir d'autres divinités : il s'agit ici de l'infidélité de ceux qui ont échangé l'Alliance de Dieu contre l'alliance des nations.

117. Il s'agit de ceux qui se sont révoltés contre leur Père, le Maître de justice, comme Absalon s'est révolté contre David et a mis ce dernier dans la nécessité de s'exiler. D'autres voient dans la « maison d'Absalon » une allusion historique précise (cfr *O. T. Studiën,* VIII, p. 187-188). Ces révoltés sont visés par le Document Sadocite, qui parle de ceux « qui sont retournés avec les hommes de raillerie » (*Revue Biblique,* 1912, p. 227).

118. Usage très ancien chez tous les peuples de rendre un culte aux enseignes militaires (voir les fragments de la stèle de Gudéa) comme aussi aux armes de guerre et de chasse.

119. Nous lisons non pas « 'ashîb » (je répondrai) avec le texte massorétique, mais « jashîb » (il répondra) avec la Peshitto (cfr P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc,* 1944, p. 43).

de ceci concerne le Maître de justice à qui Dieu a fait connaître tous les mystères des paroles de ses serviteurs les prophètes.

Car c'est une vision pour un terme à venir; elle se hâte vers son terme et ne mentira pas (II, 3a).

L'interprétation de ceci, c'est que la dernière période sera longue et qu'elle dépassera tout ce qu'en ont dit les prophètes, car les mystères de Dieu sont merveilleux.

Si elle tardait, attends-la; car elle viendra certainement et ne sera pas en retard (II, 3b).

L'interprétation de ceci concerne les hommes de la vérité qui pratiquent la Loi et dont les mains ne se relâchent pas au service de la vérité, quand est reculé pour eux le temps ultime, car tous les temps de Dieu arrivent à leur moment fixé, ainsi qu'il l'a décrété pour eux dans les mystères de sa prudence.

Voici qu'elle est enflée, elle n'est pas droite son âme en lui (II, 4a).

L'interprétation de ceci, c'est que seront doublés pour eux..... dans leur jugement.....

Mais le juste vivra par sa foi (II, 4b).

L'interprétation de ceci concerne tous ceux qui pratiquent la Loi dans la maison de Juda et que Dieu délivrera de la maison de condamnation à cause de leur affliction et de leur foi dans le Maître de justice.

VI. *L'histoire du prêtre impie* (Hab. II, 5-17).

Et certes, la richesse[120] *conduit à la trahison l'homme orgueilleux et il ne s'arrête pas, lui dont la voracité est aussi large que le Shéôl et qui est insatiable comme la Mort. Et vers lui se rassembleront toutes les nations et vers lui s'amassent tous les peuples. Eux tous, n'entonneront-ils pas une satire contre lui et n'y aura-t-il pas pour lui des interprètes d'énigmes ? Et ils clameront : « Malheur à celui qui amasse. Et ce qui ne lui appartient pas, jusques à quand cela pèsera-t-il sur lui comme une hypothèque ? »* (II, 5-6).

L'interprétation de ceci concerne le prêtre impie qui a été appelé du nom de la vérité[121] au commencement de sa situation, mais quand il fut puissant en Israël, son cœur s'éleva et il abandonna Dieu et il trahit ses commandements à cause de la richesse[122]. Et il vola et il amassa la richesse des hommes de violence qui s'étaient révoltés contre Dieu et il prit la richesse des peuples pour accumuler sur lui le péché d'iniquité et il suivit les voies des abominations en toute espèce de souillures impures.

Est-ce que soudain ne surgiront pas ceux qui te mordent ? Ne s'éveilleront-ils pas tes bourreaux ? Ne deviendras-tu pas leur proie ? Parce que tu as dépouillé des nations nombreuses, tout le restant des peuples te dépouillera à ton tour (II, 7-8a).

L'interprétation de ceci concerne le prêtre qui s'est révolté et qui a résisté aux préceptes de Dieu ; mais il est tombé aux mains de ses ennemis qui se sont érigés en juges et lui ont infligé[123] son châtiment, punition de l'impiété, et les

120. Le texte massorétique porte : « haj-jajîn bôgêd » (le vin est perfide), leçon que P. Humbert (*op. laud.*, 46) déclarait « absurde ». Notre interprète a été du même avis et il a remplacé *« hjjn bgd »* par *« hwn jbgwd »*, (la richesse conduit à la trahison), variante qui n'est nulle part attestée, mais qui introduisait dans le texte un terme très connu dans la littérature de Qumrân.

121. Ce qui signifie sans doute qu'il a fait partie de la communauté de l'Alliance (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 393, note 38).

122. La triple répétition du mot « hôn » (richesse) dans l'interprétation explique suffisamment la correction apportée au texte d'Habacuc.

123. La ligne 17 de la col. VIII est restituée conjecturalement en tenant compte des traces de lettres encore utilisables depuis « et qui a résisté... » jusqu'au mot : « infligé ».

horreurs de mauvais coups. Et ils ont accompli sur lui des actes de vengeance dans son corps de chair.

Et quand le prophète dit : « Parce que tu as dépouillé des nations nombreuses, tout le restant des peuples te dépouillera à ton tour », l'interprétation de ceci concerne les derniers prêtres de Jérusalem qui amassent richesses et rapines en pillant les peuples et, à la fin des jours, leurs richesses avec leur butin seront livrées au pouvoir de l'armée des Kittîm. Car ce sont eux, le restant des peuples.

A cause du sang répandu et de la violence faite au pays, à la ville et à tous ses habitants (II, 8b).

L'interprétation de ceci concerne le prêtre impie qui a péché contre le Maître de justice et contre les hommes de sa congrégation et pour ce motif Dieu l'a livré aux mains de ses ennemis pour l'humilier en le frappant jusqu'à l'extermination dans des amertumes d'âme, parce qu'il avait fait le mal contre son Elu.

Malheur à qui commet des rapines injustes, pour sa maison, pour placer haut son nid, pour le sauver de l'étreinte du malheur. Tu as décrété la honte de ta maison, la fin de peuples nombreux, le péché contre toi-même; car la pierre crie de la muraille et de la charpente, la poutre lui répond (II, 9-11).

L'interprétation de cette parole concerne le prêtre qui..... pour que ses pierres [124] se trouvassent là par l'oppression et la poutre de sa charpente par le vol.

Et quand le prophète dit : « Fin de peuples nombreux et péchés contre ton âme », l'interprétation de cette parole, c'est qu'il s'agit de la maison de condamnation, où Dieu lui fait subir un châtiment au milieu de peuples nombreux et il le fera sortir de là pour le jugement et il le condamnera et par un feu de soufre il le punira [125].

Malheur à qui bâtit une ville dans le sang et établit une cité sur l'iniquité. Ne voilà-t-il pas que, de par Jahvé des armées, des peuples peinent au profit du feu et des nations se fatiguent au profit du néant ? (II, 12-13).

L'interprétation de cette parole concerne le baveur de mensonges qui en a séduit un grand nombre pour édifier une ville de vanité dans le sang et pour susciter une communauté dans le mensonge, au service de sa gloire, pour qu'un grand nombre se fatigassent au service de la vanité, pour leur enseigner des œuvres de mensonge, pour que leur peine fût pour le néant, pour qu'ils vinssent au châtiment du feu, parce qu'ils ont insulté et outragé les élus de Dieu.

Car la terre sera remplie de la connaissance de Jahvé, comme les eaux recouvrent la mer (II, 14).

L'interprétation de cette parole, c'est que quand se convertiront..... Dieu répandra sur eux l'esprit de vérité pour les laver de toutes les abominations [126] du mensonge. Et après cela, leur sera révélée la connaissance, comme les eaux de la mer, en abondance.

Malheur à qui fait boire à son prochain une boisson entêtante jusqu'à l'enivrer pour regarder leurs fêtes [127] (II, 15).

---

124. « Pierres » et « charpente » avaient comme antécédent un nom féminin qui a disparu dans la lacune qui précède.

125. Il semble résulter de cette explication que le prêtre impie, après le supplice qu'il a subi parmi les hommes et de leur part, est enfermé dans la « maison de condamnation », quelque part au Shéôl, en attendant d'être anéanti par un feu de soufre. Comme dit le *Manuel de discipline*, il n'a plus à attendre que « l'ignominie de la destruction par le feu des régions ténébreuses » (IV, 11-14).

126. Restitution des lignes 16 et 17 de la col. X proposée conjecturalement d'après le *Manuel de discipline*, IV, 22.

127. Sur le sens de ce verset, cfr Humbert, *op. laud.*, p. 54-56. — Le

L'interprétation de ceci concerne le prêtre méchant qui a persécuté le Maître de justice pour le perdre dans l'irritation de sa colère, voulant son exil[128]. Et au temps de la fête chômée du jour des Expiations, il s'est manifesté à eux pour les perdre et leur faire transgresser le jour du jeûne, leur sabbat chômé.

Tu t'es rassasié d'opprobre plus que de gloire. Bois, toi aussi, et chancelle[129]. *Elle se tourne vers toi la coupe de la droite de Jahvé et l'abjection couvrira la gloire* (II, 16).

L'interprétation de ceci concerne le prêtre dont l'ignominie a dépassé la gloire, car il n'a pas circoncis le prépuce de son cœur. Mais il est allé dans les chemins de l'ivresse pour étancher la soif. Et la coupe de la fureur de Jahvé l'a perdu, de telle manière que Dieu a ajouté au chagrin la douleur.....

Car la violence faite au Liban retombera sur toi et l'oppression exercée contre les bêtes attisera le feu, à cause du sang répandu, de la violence faite à la terre, à la cité et à tous ses habitants (II, 17).

L'interprétation de cette parole concerne le prêtre impie dont on exigera justice pour ce qu'il a fait aux pauvres, car « le Liban », c'est la congrégation de la communauté et « les bêtes », ce sont les simples de Juda qui pratiquent la Loi. Car Dieu le condamnera à l'extermination, comme il a médité d'exterminer les pauvres.

Et quand il dit : « A cause du sang de la cité et de la violence faite au pays », l'interprétation de ceci, c'est que « la cité » est Jérusalem dans laquelle le prêtre impie a commis des actions abominables et il a souillé le sanctuaire de Dieu. Et « la violence faite au pays », ce sont les villes de Juda, où il a volé le bien des pauvres.

VII. *Contre l'idolâtrie* (Hab. II, 18-20).

A quoi sert une statue, pour que son auteur la sculpte ? Une image fondue — amertume de mensonge —, pour que l'auteur de ses œuvres se confie en elle, fabriquant des idoles muettes ? (II, 18).

L'interprétation de cette parole concerne toutes les statues des nations, qu'elles ont façonnées pour les servir et se prosterner devant elles, et elles ne les délivreront pas au jour du jugement.

---

texte massorétique porte : « pour regarder leur nudité » (me'ôrêhem). De même que notre interprète en Hab., II, 5, avait remplacé « le vin » par « la richesse » dont il avait d'ailleurs besoin pour son commentaire, de même ici il remplace « leur nudité » par « leurs fêtes » (mô'adêhem), terme dont il a également besoin, puisque dans son élucidation il entend parler de la grande fête des Expiations.

128. On peut hésiter sur le sens à donner à « *glwtw* ». On peut comprendre ou bien « le dévêtir », ou bien « son exil ». Le sens de « dévêtir » serait appelé par la leçon « leur nudité » qui est celle du texte massorétique. Elle a chance d'être ancienne et d'avoir été connue par notre commentateur qui l'a délibérément modifiée, car on ne trouve nulle part la moindre trace de la variante « leurs fêtes ». D'autre part, la signification « son exil » se recommande à cause du psaume D, où nous lisons : « Ils veulent me bannir de mon pays comme on chasse un oiseau hors de son nid », comme aussi à cause du fait historique de l'exil du Maître et de sa communauté au pays de Damas. C'est la raison pour laquelle nous adoptons « son exil ».

129. Le texte massorétique porte « montre ton incirconcision » (hê'ârêl). D'accord avec les LXX, notre interprète lit « chancelle » (hêrâ'êl), mais il n'ignore pas la leçon « montre ton incirconcision », comme le prouve son commentaire : « il n'a pas circoncis le prépuce de son cœur ». — Il est intéressant de constater ces procédés d'exégèse et de se demander s'ils n'éclairent pas parfois la manière dont les auteurs du Nouveau Testament ont utilisé les textes de l'Ancien (cfr M. Delcor, *Le Midrash d'Habacuc*, p. 76-78).

Malheur à qui dit au bois : « Eveille-toi » et qui dit : « Réveille-toi » à la pierre muette. Cette image enseignera-t-elle ? Voici qu'elle est plaquée d'or et d'argent et aucun souffle n'est en elle. Mais Jahvé est dans son temple de sainteté. Silence devant lui, terre entière (II, 19-20).

L'interprétation de ceci concerne toutes les nations qui servent la pierre et le bois et, au jour du jugement, Dieu supprimera de la Terre tous ceux qui servent les idoles et tous les impies.

Gustave LAMBERT, S. J.

P.S. I. — Ce travail était achevé quand nous avons reçu du R. P. van der Ploeg l'étude qu'il a consacrée au « Rouleau d'Habacuc » dans « Bibliotheca Orientalis », 1951, p. 2-11. Le distingué professeur de l'Université de Nimègue pense que les Kittîm sont les Romains, qui ne sont pas encore en Palestine, mais y arriveront dans un prochain avenir. Quant au « prêtre impie », il l'identifierait volontiers avec Alexandre Jannée. C'est aussi l'opinion de M. Delcor, au moins en ce qui concerne le prêtre impie, car l'auteur de l'*Essai sur le Midrash d'Habacuc* estime que les « Kittîm » sont les Séleucides.

P.S. II. — Dans les deux séances publiques du 3 et du 15 juin 1951 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le célèbre hébraïsant et orientaliste M. Edouard Dhorme a fait une communication sur les problèmes qui nous occupent dans la présente étude. Nous n'avons pas encore vu le texte de cette communication dans les Comptes rendus de l'Académie. Nous n'en connaissons qu'un résumé donné par Monsieur l'Abbé Albert Vincent qui a reçu de M. Dhorme le texte en question et l'a utilisé dans une note complémentaire à l'article qu'il a publié dans la revue belge « Esprit et Vie », décembre 1951, p. 434-457 : « Les manuscrits hébreux de la mer Morte ».

A travers le résumé de M. Vincent, voici ce que nous croyons comprendre de la position prise par M. Edouard Dhorme.

Nous commençons d'abord par nous demander si ce n'est pas une distraction de l'auteur du résumé qui a fait dire à M. Dhorme que dans le commentaire d'Habacuc les Kittîm sont simplement les Kasdîm ou Chaldéens du livre de ce prophète. Cette proposition est difficile à imaginer sous la plume de M. Dhorme. Il semble que l'éminent professeur du Collège de France ne soit pas disposé à identifier les Esséniens et les Sadoqites de la Nouvelle Alliance. Il admettrait plutôt que ces deux sectes sont issues l'une et l'autre de la congrégation des Assidéens. Ces Assidéens avaient pour ennemi acharné un personnage qui pourrait bien être le « prêtre méchant » dont parle le commentaire d'Habacuc. Il est possible que ce soit le fameux Alcime, finalement emporté par une attaque de paralysie. Le docteur de justice pourrait être le chef des Assidéens à cette époque. Il aurait été livré au prêtre impie Alcime parmi les soixante otages que celui-ci fit exécuter le même jour.

Nous sommes heureux de constater que nous sommes d'accord avec M. Dhorme pour l'époque à laquelle il convient de placer le Maître de justice.

Miserere mei Deus

C'est la prière des pécheurs et des malheureux, c'est notre prière habituelle. Elle fera place, à certaines heures, au *Fiat voluntas tua* héroïque ou bien encore au *Magnificat,* anticipation du cantique des élus. Alors même, si nous sommes tout à fait sincères, l'acquiescement n'ira pas sans un espoir secret d'adoucissement, la reconnaissance joyeuse sera lestée d'une note mélancolique. Car notre condition présente est trop misérable pour qu'elle puisse jamais se passer entièrement d'un appel à la pitié divine. Il importe donc de nous assurer une bonne fois de la parfaite légitimité d'une prière tellement nôtre.

Nous la retrouvons équivalemment dans les dernières demandes de l'oraison dominicale : « *Et dimitte nobis debita nostra... et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo* ». Ici pourtant le « nous » lui donne un autre son. Ce qu'il faut d'abord légitimer, c'est le « moi » du *Miserere.*

Sans doute, nous sommes tous pécheurs, sauf la Vierge Marie, et nous avons tous besoin de la miséricorde infinie. Il ne s'agit évidemment pas de dire à Dieu : « Ayez pitié de moi *seul*! » Cette dureté de cœur à l'égard des autres serait un péché qui crie vengeance, loin d'apitoyer notre Père commun. Le « moi » n'exclut pas le prochain, c'est trop clair. Pourtant nous mettons l'accent sur notre propre misère. C'est elle qui inspire notre appel à la pitié. Ce retour sur soi est-il légitime ?

Il faut distinguer. Nous avons certes le droit de considérer notre propre misère morale, nos péchés, comme méritant un tour de faveur. En ce cas, l'adage : « Charité bien ordonnée commence par soi-même » est incontestablement vrai. Aucun de nous ne vaut saint François d'Assise qui se réputait le plus grand pécheur connu. Ce serait une sorte de quiétisme que de ne point vouloir de pardon pour soi avant de l'avoir obtenu pour les autres. Au fond, le péché est toujours égoïsme. C'est la conscience de notre égoïsme ou de notre amour-propre excessif qui nous fait crier : « Seigneur, ayez pitié de moi ». Le « moi » n'est mis ici en évidence que comme un mal dont on demande la délivrance. *Miserere mei Deus,* c'est-à-dire surtout : « ô Dieu qui êtes tout Amour ôtez de mon cœur ce poison qui le resserre et le ferme. » Lorsqu'on a vraiment arraché de son cœur la racine de l'égoïsme, alors on peut se contenter de la formule « nous », que Notre-Seigneur devait bien employer, puisque l'oraison modèle est une prière en commun.

Mais le plus souvent c'est notre misère physique qui nous fait crier miséricorde à Dieu. « Mal d'autrui n'est que songe », si réel nous apparaît notre propre mal. Il faut beaucoup d'humilité pour se juger sincèrement le plus grand des pécheurs; il suffit d'un peu d'égoïsme pour réputer sa souffrance personnelle plus digne de pitié que celle d'autrui. Jésus portant sa croix renvoie à d'autres supplices les larmes des femmes de Jérusalem. C'est qu'il est le plus patient des souffrants et la première condition de la patience est de faire peu de cas de la souffrance personnelle. Quand nous souffrons, songeons vivement aux peines du prochain et alors il nous sera impossible de ne point dire « nous » au lieu de « moi ».

« Seigneur, ayez pitié de nous ». Sous cette forme, le *Miserere* se justifiera parfaitement en tout temps, car en tout temps les hommes ont surtout besoin de l'infinie miséricorde. Mais Dieu ne le sait-il pas mieux que nous ? N'est-il point miséricordieux par-dessus tout : *Deus, cui proprium est misereri semper et parcere ?* Multiplier les appels à sa pitié n'est-ce point équivalemment le considérer comme un maître exigeant, comme un juge inflexible ? Du moins

a-t-on l'air de croire que sa miséricorde a besoin d'être excitée. Or Dieu n'est pas l'Etre insensible que les philosophes ont inventé. C'est un Père tellement tendre qu'en comparaison de lui les pères terrestres sont durs (*Mt.* VII, 11); aussi ne méritent-ils pas d'être appelés pères (*Mt.* XXIII, 9). Alors pourquoi tant de *Miserere* ?

C'est une profession de foi très agréable à Dieu que le *Miserere mei Deus.* Par là nous reconnaissons notre véritable condition de pécheurs et d'indigents en même temps que sa bonté et sa miséricorde. Il n'est pas question d'exciter en Dieu immuable la pitié qui ne peut manquer d'exister en face de notre misère; il s'agit de ne point refuser le secours toujours prêt et qui sollicite lui-même notre acceptation. *Miserere mei Deus,* cela veut dire : « Seigneur, je ne veux pas comme les anges superbes faire appel à votre justice ou exiger mon dû. Justement vous ne me devez que des peines. Mais j'ai tellement confiance en votre miséricorde que j'ose vous demander ce que je ne mérite pas, ce que votre Fils a mérité pour moi : le pardon de mes péchés et la délivrance de tout mal. » Le *Miserere mei Deus* est la prière du temps; dans l'éternité, ou bien elle n'a plus d'objet ou bien elle ne trouve plus d'humbles sujets : les élus sont trop heureux pour avoir besoin de pitié, les damnés trop orgueilleux pour accepter le pardon ou le soulagement.

Dieu se plaît à nous entendre faire appel à sa miséricorde, non pas qu'il tire ainsi avantage sur nous ou jouisse de notre humiliation et de l'aveu de notre impuissance ou de notre indignité, mais parce qu'en prenant cette humble attitude nous ouvrons notre âme à ses bienfaits : *Humilibus Deus dat gratiam.* Que pourrait-il donner à ceux qui ne voudraient recevoir autre chose que leur dû ? Nos supplications deviennent un titre plus précieux que nos mérites. La persévérance finale, ce don des dons, ne peut pas se mériter, mais la prière confiante et persévérante l'obtient infailliblement. Nous pouvons appuyer notre confiance sur nos prières tout en faisant peu de cas de notre valeur, tandis que, s'il fallait avoir conscience de son mérite pour espérer le salut, comment les saints qui se croient les plus grands des pécheurs échapperaient-ils au désespoir ? Les supplications montrent bien que nous n'avons d'autre raison d'espérer que le bon plaisir divin *et que nous craignons en outre d'y faire obstacle.* Nous croyons que Dieu veut sauver tous les hommes sans exception, et nos prières n'ont pas pour fin de susciter une élection qui, avant toute considération étrangère à Dieu, est universelle. Nous supplions Dieu de ne point permettre qu'un refus de notre part fasse échec à la volonté salvifique. Il est clair après cela que nos prières ne sont sincères qu'à la condition de n'être point contredites par nos actes libres. Ce que nous demandons à Dieu avec larmes, ce n'est pas seulement la vision béatifique ou la fin dernière, ce sont tous les moyens d'y parvenir et d'abord le pardon de nos péchés passés et la grâce de ne point pécher à l'avenir. *Miserere mei Deus,* cela signifie, lorsqu'on est sincère à fond : « Mon Dieu, faites-moi mourir plutôt que de me laisser perdre votre amitié ». Cette prière-là, oserions-nous la faire pour autrui avant de l'avoir faite pour nous-mêmes ? Ici de nouveau « charité bien ordonnée commence par soi-même ».

Beaucoup de priants meurent sans avoir jamais soupçonné la vérité que Maurice d'Hulst découvrit au cours d'une fervente retraite, à savoir qu'il est incomparablement plus commode de demander à Dieu la sainteté pour autrui que pour soi ! Pourquoi cette vérité ne vaudrait-elle pas également pour le salut chrétien ? Pense-t-on qu'il soit naturellement agréable de voir Dieu lorsqu'on n'est pas du tout semblable à lui, et s'imagine-t-on qu'on puisse devenir pareil au vrai Dieu sans un renoncement héroïque à l'amour-propre ? Dieu est Charité et, pour jouir de la vision de ce Dieu, il faut arracher de son cœur la racine de l'égoïsme, cet égocentrisme ou cette concupiscence que le baptême

purge bien de la *ratio peccati,* mais qu'il n'enlève pas afin que nous ayons le mérite de l'enlever librement.

Il y a des demandes qu'il est plus commode ou aussi commode de faire pour soi que pour autrui, et le plus souvent, lorsque spontanément nous gémissons *Miserere mei Deus,* ce sont des grâces naturellement désirables que nous sollicitons ainsi. Nous voudrions que Dieu réduisît au *minimum* la croix sans laquelle le salut est impossible. « Ayez pitié de moi » signifie alors : « Tenez compte de ma faiblesse; défiez-vous de ma lâcheté; allez-y doucement, etc. » ! Saint Augustin ne priait pas ainsi : « *Hic ure, hic seca, modo parcas in aeternum* » : « Allez-y hardiment, Seigneur, taillez dans le vif, employez le fer et le feu; rien ne sera trop dur pour éviter l'enfer ». Combien de chrétiens seraient enchantés d'apprendre que l'on prie pour eux de la sorte ?

La plupart des malades qui font appel à la pitié divine demandent la guérison et non la patience qui vaut mieux que la guérison quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent ! On comprend que, dans ce cas, Dieu se fasse prier ! En postulant un don moindre, on rejette un don meilleur. Le saint demandera la santé, mais c'est pour avoir le moyen de peiner davantage et d'aider plus efficacement ses frères. En attendant sans impatience la guérison qu'il considère sincèrement comme un don plus grand, il profitera de ses souffrances et les fera tourner à la gloire de Dieu et au salut des âmes. Si la santé ne lui est pas rendue, il comprendra que, contrairement à son premier jugement, la maladie est pour lui un don meilleur et il se tiendra pour exaucé au delà de ses vœux.

Il arrive même aux plus grands saints, comme à Jésus au jardin de Gethsémani, d'avoir peur et d'hésiter devant le sacrifice que Dieu leur propose. Alors sans scrupule ils prient pour eux-mêmes : « *Miserere mei Deus* ». Ils veulent dire : « Seigneur, vous voyez ma faiblesse et il faut me donner ce que vous me demandez : *Da quod iubes et iube quod vis* ». Il arrive également aux saints de perdre patience et n'en pouvant plus ils font appel à l'indulgence divine. Il leur arrive, pour la consolation des pauvres pécheurs, d'être en proie à de si violentes tentations qu'ils ne savent plus s'ils sont amis ou ennemis de Dieu. Alors quelle prière peuvent-ils encore tirer de leur cœur, sinon le *De profundis* ou le *Miserere mei* ?

S'il est permis aux héros de se replier ainsi sur eux-mêmes à certaines heures, comment serait-il interdit aux faibles et aux pusillanimes de multiplier les appels à la pitié ? Ce n'est point là sans doute la plus sublime prière et les superbes diront même que c'est la prière des lâches. Mais le manque de courage qui ne se transfigure pas en prudence à ses propres yeux, la lâcheté qui s'avoue et se déplore n'est pas un vice impardonnable comme la suffisance des orgueilleux. La peur de l'enfer est moins noble que l'abandon des quiétistes : celui-ci est pourtant une hérésie et celle-là point.

En faisant dépendre le salut de la prière et non de l'effort, Dieu a favorisé les lâches, si l'on veut, et handicapé les orgueilleux. Il est vrai que la prière exige un effort, mais cet effort ne crée aucun danger de complaisance en soi. La lâcheté, quand elle n'est pas consentie, incline à l'humilité. On comprendrait que Dieu accablât de maux une âme superbe afin que, broyée, elle criât merci. Les affres de la mort ne sont peut-être pas autre chose qu'un suprême artifice de la Miséricorde pour briser les cœurs endurcis.

Pourtant la lâcheté doit avoir des bornes. A celui qui n'a pas le courage de demander la croix salutaire, Dieu, s'il fait appel à la miséricorde, l'offrira sans qu'il l'ait demandée. S'il n'a pas même le courage de prendre la croix présentée, Dieu, s'il continue à prier, la lui mettra sur les épaules. Mais alors il doit avoir le courage de porter sa croix et sa prière ne peut plus demander autre chose que ce courage indispensable.

Tous les chrétiens ne sentent pas également le poids de la croix. Il en est qui la portent triomphalement comme un étendard victorieux; d'autres, paisi-

blement comme un joug familier; beaucoup, lamentablement comme une charge trop lourde. Les premiers chantent le *Te Deum laudamus,* les suivants articulent le *Fiat voluntas tua,* les derniers soupirent le *Miserere mei Deus.* C'est à tort qu'on verrait dans la première classe les parfaits, les progressants dans la deuxième classe et dans la troisième les commençants. L'expérience apprend que, plus on avance dans la voie spirituelle, plus on reconnaît sa misère et son impuissance et plus on sent l'urgent besoin de la pitié divine. Les novices ne songent qu'à remercier Dieu comme s'ils étaient déjà au ciel; les vétérans, pressentant la fin de leur pèlerinage, se hâtent de faire appel à la Miséricorde avant que son temps ne soit passé.

Plus que les novices, les vétérans ont pitié des pécheurs et des malheureux. Ils savent ce qu'il en coûte d'éviter le péché et de se résigner au malheur. La compassion chez les hommes n'est pas entièrement désintéressée. Pour compâtir vivement aux maux d'autrui, il faut ou bien avoir pâti soi-même ou bien s'attendre à pâtir. Un homme qui se croit impeccable est dur pour les pécheurs et les gens bien portants trouvent les malades bien difficiles. Aussi est-ce un profond mystère que l'infinie miséricorde de l'Etre infiniment saint et infiniment heureux ou impassible.

La compassion divine ne date point de l'Incarnation. C'est parce qu'il était compatissant que le Fils de Dieu a voulu pâtir pour nous. Sa passion nous persuade de la sincérité de sa compassion, mais elle n'en est pas la cause. La cause se trouve en Dieu éternellement. L'amour de Dieu pour l'homme n'a rien de platonique. Dieu est humain et l'homme n'a pitié que parce qu'il vient de Dieu. Plus les saints retournent à Dieu et plus tendre se fait leur cœur. Si le Cœur de Jésus et le Cœur de Marie sont les plus tendres des cœurs humains, c'est qu'ils sont unis à la Divinité plus intimement que nul autre.

Le *Miserere mei Deus* est donc assuré de ne point rencontrer l'insensibilité divine. C'est la Miséricorde qui le fait naître dans notre âme et cet appel est en réalité une réponse aux avances de Dieu. Voilà pourquoi il est entendu d'avance et exaucé *ipso facto.* Nous pouvons, nous devons être sûrs que Dieu a pitié de nous quand nous faisons appel à sa pitié. La prière sera efficace dans la mesure où nous aurons confiance. Quel soulagement, pour celui qui souffre, de penser que Dieu n'est pas insensible à ses souffrances! Quel réconfort, pour celui qui est tenté, de croire que le Tout-Puissant s'intéresse à sa lutte!

L'appel confiant à la Miséricorde divine est le signe de prédestination le moins ambigu; hors le cas d'une révélation particulière, on n'en peut dire autant de la présomption qui ferait négliger comme superflu cet appel nécessaire à tous les pécheurs. Le *Miserere mei* est la prière de toutes les heures; elle est surtout la prière de l'heure finale. Mourir en l'adressant à Dieu du fond du cœur, c'est mourir en prédestiné.

René Thibaut, S. I.

Pour la confession des étrangers

A propos d'un nouveau manuel polyglotte de confession[1]

Cette brochure bien étudiée, pratique et très maniable répond à un grave problème pastoral. Le nombre de personnes qui vivent en dehors de leur pays grandit sans cesse : personnes déplacées surtout, mais aussi voyageurs des affaires et du tourisme.

Sans doute il y a, par exemple dans les couvents de grandes villes, des confesseurs de langues étrangères et, pour les personnes déplacées, quelques aumôniers. Mais cela ne peut résoudre le problème, spécialement celui des secours religieux aux D.P., auquel la *Nouvelle Revue Théologique* a consacré un numéro entier en novembre 1950.

Le chanoine Dejardin y insistait sur la nécessité d'intégrer les étrangers dans la vie paroissiale[2]. Les aumôniers étrangers peuvent visiter les camps, donner un coup de main occasionnel, mettre sur pied une œuvre, mais le soin quotidien est du ressort des curés et des vicaires. En cas d'accident, de maladie, etc., c'est le prêtre de la paroisse qui sera appelé.

On a souligné combien Polonais, Tchèques, Ukrainiens, Hongrois, peu touchés par notre rationalisme, sont ouverts au prêtre qui leur rappelle le pays et la religion ancestrale.

A une profonde sympathie pour ces hommes, que l'arrachement au milieu naturel plonge souvent dans une crise de foi et de conscience, à l'aide matérielle et sociale qu'il essaye de leur prodiguer, le prêtre voudra joindre le pardon du Christ qui les conduira à la sainte Table.

En l'absence de confesseur qui les entende, les étrangers peuvent se trouver excusés de l'obligation de se confesser. Mais l'offre du sacrement et de la confession dans la langue maternelle, est l'appel, l'aide généralement indispensable et, en tous les cas, souverainement bienfaisante.

C'est à quoi doit servir le manuel polyglotte de confession.

Il reprend une méthode déjà utilisée, en juxtaposant deux textes : le latin que lit le prêtre et l'idiome du pénitent. L'un et l'autre parcourt un questionnaire numéroté et composé de telle sorte que la réponse par *oui* ou par *non* suffise. Le pénitent montre du doigt le numéro de la question et répond; le prêtre comprend aussitôt. Tout ce qui concerne la restitution et l'éloignement de l'occasion prochaine est indiqué de même. Le prêtre choisit enfin une des pénitences prévues.

La confession requiert un endroit suffisamment éclairé. Il peut se faire que l'usage des « *crates* » soit impossible. N'est-ce pas ici le cas de « vraie nécessité » prévu par le canon 910 ?

Par rapport à ses devancières déjà anciennes, cette brochure se révèle plus simple et plus directe. On a cherché à parler de manière encourageante, en raison des situations souvent fort pénibles de ces pénitents, pour qui, de plus, la confession sous cette forme peut offrir une difficulté.

---

1. « *Confiteor* », manuale synopticum ad confessiones excipiendas, in 12 linguis. Editions Foyer Notre-Dame, 24, Bd. St. Michel, Bruxelles 4. VIII-96 pages, 9 × 13 cm. Prix : 18 fr. b.

2. Voir *N.R.Th.*, 1950, p. 942-945.

Les différentes versions sont tout à fait modernes, écrites en étroite collaboration par des prêtres des divers pays; ce qui est important, surtout pour les langues slaves moins stables que les langues latines ou germaniques. Les versions suivantes ont été réalisées : russe (pour les Russes, Ukrainiens, Bulgares, Serbes), polonaise, tchèque (que comprennent aussi les Slovaques et la plupart des Croates), hongroise, allemande, flamande, anglaise, française, italienne, espagnole et portugaise. Pratiquement, tous les catholiques d'Europe et d'Amérique connaissent une de ces langues.

La typographie a été soignée pour éviter toute ambiguïté. Les caractères, assez grands, sont facilement lisibles.

Tel quel, ce petit manuel suffit, même sans aucune initiation à la langue étrangère ou à sa prononciation. Si le prêtre a le grand avantage de déjà pratiquer un peu d'autres langues (le flamand, par exemple en Belgique, l'allemand en Suisse), il trouvera ici des formules exactes et discrètes pour les interrogations indispensables.

Il est sans doute des paroisses où l'on sera heureux de déposer sur les chaises quelques-uns de ces manuels à l'intention des pénitents étrangers, qui y recourreront volontiers.

En même temps que ce manuel, une affiche polyglotte est éditée; placée au fond des églises, elle est destinée à avertir les fidèles étrangers du moyen pratique qui leur est offert dans l'église où ils pénètrent. Ne serait-il pas heureux qu'en général les catholiques connaissent cette facilité qui leur est donnée dès qu'ils voyagent à l'étranger et que tous les prêtres en soient avertis ?

Nos évêques n'ont d'ailleurs pas ménagé leurs encouragements aux auteurs. « Non seulement j'autorise, mais j'approuve chaleureusement la suggestion à faire aux prêtres de mon diocèse... », écrivait Son Exc. Monseigneur Kerkhofs. « J'approuve de tout cœur votre suggestion de placer au fond des églises paroissiales une affiche annonçant aux étrangers la possibilité qu'ils ont de se confesser en leur langue... », écrit à son tour Son Exc. Monseigneur Himmer. Et en accordant l'imprimatur, Son Exc. Monseigneur Suenens ajoutait : « Je vous félicite pour l'heureuse initiative : c'est pratique et commode et l'usage en devient de jour en jour plus fréquent ».

Il ne faut pas s'attendre à voir des foules d'étrangers se précipiter au confessionnal grâce à ce livret. Mais les prêtres seront heureux d'en faciliter l'accès aux fidèles de bonne volonté et de les aider en même temps à découvrir le visage « catholique » de l'Eglise du Christ.

R. Carpentier, S. J.

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Radiomessage du 30 décembre 1951 aux détenus en Italie et dans les autres pays. — (*L'Osservatore Romano,* 31 déc. 1951-1er janv. 1952, trad. de *La Doc. cath.,* t. XLIX, 1952, col. 13-18).

Il est impossible de rendre l'impression « d'intérêt pastoral » qui court à travers tout ce message. C'est avec la plus grande délicatesse que le Souverain Pontife s'adresse tour à tour aux coupables repentants, à ceux qui pâtissent d'erreurs judiciaires, aux victimes de la politique et de la persécution, à l'enfance délinquante. Pour tous, un enseignement de foi et d'espérance; à tous l'invitation d'unir leurs souffrances aux expiations pleinement libres du Sauveur du monde. E. B.

Lettre apostolique du 18 janvier 1952 à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de Chine. — (*L'Osservatore Romano,* 20 janvier 1952).

En la fête de la Chaire de saint Pierre à Rome, le Souverain Pontife s'est tourné vers l'Eglise persécutée de Chine. Voici les divers points dont traite cette lettre :

Le Pape désire avant tout exprimer sa vive bienveillance pour le peuple chinois qu'une civilisation si antique a rendu particulièrement célèbre en Asie. La foi et les vertus chrétiennes ont apporté un nouvel éclat à ce glorieux patrimoine. Aussi est-ce avec une immense tristesse que le Souverain Pontife voit l'Eglise traitée en ennemie dans ce pays. L'épiscopat, le clergé, les religieux et les religieuses sont chassés ou entravés dans leurs multiples activités bienfaisantes, comme s'ils étaient des agents d'un pouvoir terrestre cherchant à étendre sa domination.

Pour la consolation particulière des catholiques de Chine, le Souverain Pontife leur dit comment monte de son âme l'action de grâces vers Dieu qui leur donne la force dans leurs luttes. Le monde chrétien tout entier a les yeux fixés sur eux. Qu'ils restent sans crainte contre leurs adversaires, convaincus que leur sacrifice obtiendra de Dieu la liberté pour l'Eglise de Chine, la lumière pour ceux qui accusent l'Eglise romaine de visées politiques.

Qu'ils se défendent contre ceux qui voudraient réaliser chez eux une Eglise nationale et donc séparée de l'Eglise catholique. Si des missionnaires de tous les pays du monde se sont efforcés d'implanter la religion chrétienne en Chine, ce n'est que pour aider le clergé indigène trop peu nombreux pour sa tâche immense. Dès qu'il l'a pu, le Saint-Siège a été très heureux de confier à des chinois les diocèses de Chine. Voici vingt-cinq ans déjà que Pie XI a sacré les six premiers évêques chinois. Pie XII a établi la hiérarchie ecclésiastique en Chine[1] et créé le premier cardinal chinois.

Si l'on demande l'éloignement de tant de missionnaires venus de tous les pays, non pas pour apporter en Chine la culture de leur propre nation, mais les bienfaits de l'Evangile, l'on fait œuvre bien dommageable à l'Eglise en formation. Que l'on songe aussi à l'admirable dévouement des religieuses pour l'enfance abandonnée, les malades et les pauvres.

Que les pasteurs et les fidèles de Chine ne se laissent pas effrayer par les calomnies : les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre l'Eglise du Christ.

1. *A.A.S.,* XXXVIII, 1946, p. 301-313; *N.R.Th.,* 1947, p. 77.

Qu'ils prient pour leurs persécuteurs et se rappellent les béatitudes proclamées par le divin Rédempteur.

D'ailleurs ce n'est pas la première fois que l'Eglise de Chine est accablée de maux : qu'elle se tourne vers ses martyrs, vers la Bienheureuse Vierge Marie, Reine de la Chine. Nous pensons qu'en terminant le Saint-Père fait allusion à la Légion de Marie, si active et si persécutée en Chine lorsqu'il dit : « Que la Vierge vienne en aide, donne force, consolation et secours à ceux-là nommément qui chez vous, dans un pacifique groupement, se sont consacrés à son service et se glorifient de porter son nom ». E. B.

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

Décret du 23 octobre 1951 établissant un « Studium » auprès de la S. Congrégation des religieux. — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 806).

En réponse à un vœu émis par le Congrès international des Etats de perfection, tenu à Rome du 26 novembre au 8 décembre 1950, la S. Congrégation des religieux avait étudié et fait étudier le projet d'établissement d'un « Studium », ou Ecole pratique, analogue aux offices annexés à certaines Congrégations ou Tribunaux romains (S. Congrégation du Concile, Tribunal de la S. Rote). Le présent décret en rapporte les éléments essentiels :

« Ad exemplum Studiorum, pontificia auctoritate apud aliqua Romanae Curiae dicasteria institutorum, — quae maximo cum fructu alumnos in rebus propriis solide et practice instruunt atque ad officia seu munera correlata iure riteque exercenda praeparant, — Schola practica rationi vitae religiosae plene respondens apud S.C. de Religiosis legitime instituatur. Ipsa ita ordinari deberet, ut, tam tyrones qui in Urbe studiis academicis aliisque superioribus vel specialibus incumbunt, quam illi qui negotiis agendis tractandisque, diversis educationis ministeriis, officiis et muneribus regiminis destinantur, secure et practice instrui exercerique possint : 1) circa S. Congregationis competentiam, stylum, praxim, procedendi rationem, et circa suorum documentorum, actorum, formularum vim ac potestatem; 2) circa S. Congregationis iurisprudentiam, circa Codicis iurisque vigentis usualem interpretationem securamque applicationem; 3) denique circa Religionum, Societatum, Institutorumque ius privatum comparatum, ut optima quaeque a S. Congregatione prolata ob oculos ponantur in illis omnibus quae ad statum et constitutionem, ad educationem religiosam clericalem apostolicam, ad regimen, ad ministeriorum demum exercitium spectant ».

Le Souverain Pontife ayant accueilli favorablement ce projet qui lui fut soumis, le 8 janvier 1951, par le Cardinal Préfet, la S. Congrégation des religieux porte maintenant le décret d'érection de ce Studium. Elle espère notamment par ce moyen aider l'œuvre de renouvellement des institutions organisant les Etats de perfection.

Le décret précise brièvement divers points : élèves de ces cours pratiques : « Studium... omnibus clericis sive religiosis sive saecularibus patebit » ; durée des études : « cursus lectionum et exercitationum spatio biennii absolvetur » ; sanction : « (biennio) rite peracto speciale diploma conferri poterit, cui si casus ferat, speciales effectus attribui valebunt » ; conditions d'admission : « Candidati haec documenta exhibebunt : Religiosi licentiam proprii Superioris Generalis; saeculares tum licentiam proprii Ordinarii tum « Nihil obstat » Vicarii Urbis; omnes autem peculiare aliquod publicum testimonium specialis in scientiis sacris competentiae vel studiorum ad eam sibi comparandam ».

Approbation de ce décret par le Souverain Pontife en date du 23 octobre 1951.

A. D.

S. CONGREGATION DES RITES

La vigile pascale : décret du 11 janvier 1952 prorogeant ad triennium sa célébration facultative, ordonnances complémentaires et modifications aux rubriques. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 48-63).

Après le décret de prorogation et des *Ordinationes*, ce long document reproduit *in extenso*, avec quelques modifications, les rubriques de la vigile pascale parues l'an dernier aux *A.A.S.*[1]. Nous donnerons un résumé du décret, puis, en l'illustrant de quelques remarques[2], le texte latin complet des *Ordinationes*. Enfin une troisième partie signalera les modifications apportées aux rubriques.

*
* *

Le décret constate d'abord, malgré la promulgation tardive en 1951[3], le succès généralisé de la nouvelle vigile et les fruits abondants qui en découlèrent. Les nombreux rapports reçus à cette occasion[4], tout en sollicitant la prorogation de l'expérience, soumettaient aussi pour la plupart difficultés et doutes rencontrés lors de la célébration de la vigile. L'examen de ceux-ci fut confié à la commission spéciale qui avait été chargée de l'instauration de la vigile pascale. En suite de quoi : « sur le rapport du soussigné Cardinal Propréfet de la S.C. des Rites (le Cardinal Micara), Sa Sainteté a daigné approuver les ordonnances et modifications aux rubriques qui suivent, pour la célébration facultative, au jugement des Ordinaires locaux, de la vigile pascale restaurée, et ce pour trois ans. L'édition liturgique des textes et des rubriques de cette sainte vigile reste réservée au Saint-Siège[5] ».

*
* *

---

1. XXXXIII, 1951, p. 130-137 (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 409-416). La numérotation des rubriques est la même dans les deux documents (ainsi que dans l'*Ordo Sabbati Sancti*) à deux exceptions près : au Titre II, les deux derniers alinéas de l'ancienne rubrique n. 12 constituent le début de la nouvelle rubrique n. 13; au même Titre, apparaît une nouvelle rubrique n. 22, et tout ce qui concerne les baptistères séparés est bloqué en une rubrique (modifiée) qui porte le numéro 23.

2. Celles-ci seront en ordre principal empruntées aux revues qui, l'an passé, ont publié sur la question. Pour la facilité de nos lecteurs, nous grouperons ci-dessous les revues auxquelles nous recourrons le plus et les abréviations par lesquelles nous les citerons.

Eph. Lit. = *Ephemerides Liturgicae*, Rome, *Supplementum* au n. 1 de 1951 (A. Bugnini).

Ev. = *Evangéliser*, La Sarte (Huy), n. 30, mai 1951. Quatre articles (A. Rose, J. Forthomme, A. Cuvelier et G. Dantinne).

M.D. = *La Maison-Dieu*, Paris, n. 26, 1951. Numéro consacré presque entièrement à la Nuit pascale.

P.L. = *Paroisse et Liturgie*, Saint-André-lez-Bruges, 1951, n. 4 et 5.

R.E.L. = *Revue Ecclésiastique de Liège*, 1951, n. 4 (E. Moureau).

3. Il est bien regrettable que cette constatation n'ait pas amené la Sacrée Congrégation à faire paraître son décret de cette année un mois ou deux plus tôt : daté du 11 janvier, celui-ci ne sortit de presse qu'un mois plus tard (dans les *A.A.S.* qui auraient dû paraître le 25 janvier) et les directives épiscopales qu'il suppose ne pourront guère être connues des intéressés que vers la mi-mars.

4. Il n'y a plus d'obligation d'en envoyer ni cette année ni les suivantes. Il ne sera pas inutile toutefois de tenir les évêques au courant : l'essai n'est pas terminé et des perfectionnements de détail sont sans doute encore possibles.

5. La *Libreria Editrice Vaticana* a édité le texte modifié de l'*Ordo* en deux formats. Voir ci-dessous, p. 336, le compte rendu de ces éditions.

Ordinationes

In sequentibus ordinationibus nomine « vigiliae paschalis » intelligitur vigilia paschalis instaurata, nocturno scilicet tempore celebranda.

I. — *De praeparatione vigiliae paschalis*

1. *Iuvat imprimis fideles tempore quadragesimali congruis praeparare instructionibus ad fructuosam sacrae vigiliae paschalis celebrationem, et praesertim ad solemnem renovationem promissionum baptismatis.*

« La vigile est un terme, une consécration, l'aboutissement régulier d'une discipline de quarante jours. C'est donc dès le début du Carême que le curé orientera l'esprit des fidèles vers la grande nuit de la Résurrection, au cours de laquelle ils ratifieront publiquement leur fierté et leur joie d'appartenir à Jésus-Christ. Du même coup, l'institution du Carême cesse d'être un vestige du passé, elle revêt pour les chrétiens de notre temps sa pleine signification [6]. » Notons en passant, avec le R. P. A. M. Henry, O.P., que ce renouvellement des vœux du baptême n'y ajoute pas autre chose « qui n'aurait pas été déjà offert au baptême. Question de présentation des formules et des gestes à laquelle on fera bien d'être attentif [7] ».

Un autre aspect de cette préparation, souligné de plusieurs côtés, est que l'on veille à obtenir la participation de tous les fidèles à toute la cérémonie. « Il importe d'enlever aux fidèles toute occasion de prendre la vigile de Pâques pour une « messe de minuit [8] ». « Il nous semble qu'en préparant sérieusement la communauté paroissiale à la célébration pascale, en gardant à celle-ci toute sa gravité et toute son ampleur, on ne risque guère de voir l'église envahie par des noctambules ni la vigile se réduire au prélude d'un réveillon [9]. »

2. *Porro ea omnia quae ad piam ac devotam sacrae vigiliae paschalis celebrationem occurrunt, sollicite praeparanda et ordinanda sunt; sacri praeterea ministri ceterique ministrantes, sive clerici sive laici, potissimum si pueri sint, iis quae ab ipsis peragenda erunt, sedulo instituantur.*

La sagesse de ces prescriptions est trop évidente pour que nous insistions. Ajoutons-y un point qui ne s'improvise pas, lui non plus, le commentaire : « il restera toujours très utile, mais on devra veiller à ce qu'il soit court et discret; son rôle est d'accrocher l'attention à l'action du célébrant, et de la diriger vers la Chose Sainte [10] ». Ce commentaire sera confié à un prêtre ou à un laïc dûment formé [11], ou donné brièvement par le célébrant lui-même [12].

II. — *De hora competenti pro celebratione vigiliae paschalis*

3. *Hora competens pro celebratione vigiliae paschalis ea est quae in rubricis propriis, Tit. II, cap. I, n. 1 praescribitur, « scilicet quae permittat incipere missam solemnem vigiliae paschalis circa mediam noctem ».*

---

6. *M.D.*, p. 79; cfr *ibid.*, p. 86 et *R.E.L.*, p. 271-272.
7. Dans *La Vie Spirituelle*, mai 1951, p. 514.
8. *P.L.*, p. 303, en note.
9. *M.D.*, p. 116; cfr *ibid.*, p. 12, 77 et 84.
10 *R.E.L.*, p. 273-274; cfr *P.L.*, p. 307.
11. *M.D.*, p. 73; *R.E.L.*, p. 273.
12. *Ev.*, p. 595; *R.E.L.*, p. 273.
13. *M.D.*, p. 69 et 121; *P.L.*, p. 211-212; cfr *Etudes*, avril 1951, p. 104-106, sur l'histoire de l'anticipation progressive de la vigile (P. Doncoeur, S. J., d'après J. A. Jungmann, S. J.).

4. *Si vero loci Ordinarius censeat, eiusdem vigiliae celebrationem, gravibus publicisque de causis, in quibusdam ecclesiis hora praescripta peragi non posse; facultas ei conceditur, ut, omnibus adiunctis mature perpensis, permittere queat, in iisdem ecclesiis sacram celebrationem anticipandi, non autem ante horam octavam post meridiem.*

Nous tromperions-nous en espérant que cette faculté d'anticiper la vigile, demandée par plusieurs évêques, mais vivement combattue par presque tous les liturgistes [13], n'a guère été accordée que *ad experimentum* ? Contraire à l'esprit même qui inspire la restauration de la vigile pascale à sa vraie place [14], ne risque-t-elle pas d'en compromettre dès l'origine le succès ? « Plutôt que d'accommoder la vigile pascale à des exigences réelles, mais secondaires, ne conviendrait-il pas de repenser toute la pastorale pascale en fonction de son sommet que constitue la vigile [15] ? » C'est en tout cas dans ce sens que s'orientent les recommandations finales des *Ordinationes* (ci-dessous, n. 20, 21 et 23).

III. — *De ritu servando in celebratione vigiliae paschalis*

5. *Ubi copia habetur sacrorum ministrorum, vigilia paschalis solemniter celebretur, secundum rubricas in Ordine Sabbati sancti descriptas.*

6. *Ubi vero sacri ministri desint, serventur rubricae peculiares, in eodem Ordine Sabbati sancti suis locis insertae.*

Nous les grouperons à la fin de cette note [16].

7. *Ubi denique sacra liturgia mane Sabbati sancti peragatur, servetur in omnibus ordo in Missali romano descriptus.*

Il en va de même pour l'Office divin [17] : ceux qui ne célèbrent pas la nouvelle vigile restent tenus en tout aux anciennes prescriptions.

IV. — *Adnotationes ad quasdam rubricas vigiliae paschalis*

8. *Nil impedit quominus signa, in cereo paschali a sacerdote stilo incidenda, coloribus vel alio visibili modo antea praeparentur.*

Cette préparation facilitera le gravage au stylet, assez difficile à faire avec précision [18], « de sorte que le célébrant, durant la cérémonie, incisera plutôt symboliquement ces divers signes [19] ».

9. *Convenit ut candelae, quas clerus et populus gestant, accensae maneant,*

---

14. Qui est d'être la *Nuit de Pâques* (cfr *M.D.*, p. 11-22 et 118), non une cérémonie du Samedi saint, restitué à sa qualité de jour a-liturgique. Peut-être celle-ci serait-elle heureusement soulignée par une modification du titre de l'*Ordo*, qui serait sans doute mieux nommé *Ordo Noctis Resurrectionis* (*M.D.*, p. 51 et 118, note).

15. *P.L.*, p. 212.

16. Les communautés religieuses peuvent-elles sans plus user de ces rubriques simplifiées ? Nous pensons que non. Le décret, en effet, ne veut pas déroger aux règles qui régissent la célébration du *triduum sacrum*. L'Office solennel ne peut se célébrer dans les églises non paroissiales que moyennant une permission (de l'Ordinaire du lieu, pour les religieux non-exempts, de leur Supérieur, pour les Réguliers). Un indult de la S.C. des Rites est requis pour l'Office réduit (indult à demander par l'intermédiaire de l'Ordinaire du lieu, qui a parfois pouvoir de l'accorder). Cfr *Revue des Communautés Religieuses*, 1927, p. 40-42 (L. Honoré, S. J.).

17. Rubriques modifiées, Titre I, n. 6.

18. *M.D.*, p. 46; *P.L.*, p. 304.

19. F. Antonelli, *Continuazione della veglia pasquale*, dans l'*Osservatore Romano* du 13 février 1952, p. 1.

dum praeconium paschale canitur, et dum renovatio promissionum baptismatis peragitur.

Spontanément adoptée en plusieurs endroits, cette manière de faire s'était avérée des plus heureuse [20].

10. *Vas aquae benedicendae convenienter exornare licet.*

Il sera bon de prévoir en même temps un moyen d'assurer avec tout le respect convenable son transport au baptistère dans la procession dont nous parlerons ci-dessous.

11. *Si contingat in hac sacra vigilia sacras quoque Ordinationes peragere, Pontifex ultimam admonitionem (cum impositione sic dicti « pensi »), quae iuxta Pontificale romanum post benedictionem pontificalem et ante ultimum evangelium locum habet, hac nocte eidem benedictioni pontificali praemittat.*

12. *Denique, in vigilia Pentecostes, in ecclesiis, ubi vigilia paschalis instaurata peracta fuerit, permittitur, ut omissis lectionibus seu prophetiis, et aquae baptismalis benedictione ac litaniis, missa, etiam conventualis, seu solemnis vel cantata, absolute incipiat ab Introitu* Cum sanctificatus fuero, *ut in Missali romano ibidem pro missis privatis proponitur.*

Cette suppression avait été demandée de divers côtés [21].

V. — *De missa, sacra communione, et ieiunio eucharistico*

13. *Sacerdotes, qui missam vigiliae paschalis instauratae litaverint, possunt die Paschatis missam celebrare; et etiam bis aut ter, si indultum habeant.*

Cette permission, beaucoup plus large que celles de l'an passé, s'applique aussi, nous semble-t-il, aux prêtres ordonnés durant la vigile (ils ont « célébré », puisqu'ils ont concélébré avec l'Evêque) ; c'est pourquoi leur cas ne fait plus, comme l'an passé, l'objet d'un indult spécial [22].

14. *Fideles, qui missae vigiliae paschalis, tempore proprio, id est post mediam noctem celebratae adfuerint, legi de Sacro audiendo pro ipso die dominicae Resurrectionis satisfecerunt.*

Cette application évidente [23] du canon 32, § 1 (les jours se comptent de minuit à minuit) a dû être rappelée, ce semble, parce que certains, ne pouvant se défaire de l'idée que cette messe était celle du Samedi saint, ont mis en doute qu'on satisfit par elle au précepte.

15. *Si ipsi locorum Ordinarii sacram vigiliam paschalem celebrare voluerint, possunt, sed non tenentur, missam pontificalem diei dominicae Resurrectionis litare.*

16. *« In Sabbato Sancto sacra communio nequit fidelibus ministrari nisi inter missarum solemnia vel continuo ac statim ab iis expletis (Can. 867, § 3). »*

Il ne peut donc être question, dans les églises qui célèbrent la vigile restaurée, de donner la communion le Samedi saint [24].

17. *Cum « nemini liceat sanctissimam Eucharistiam recipere, qui eam eodem die iam receperit (Can. 857)», ideo, qui mane Sabbati sancti ad sacram communionem accesserint, possunt eam iterare in missa vigiliae paschalis, proprio*

---

20. *M.D.*, p. 52 et 84; *R.E.L.*, p. 275.
21. P. ex. *R.E.L.*, p. 278.
22. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 416.
23. Cfr *Eph. Lit.*, p. 43*.
24. Rappelons toutefois qu'on peut toujours la porter en viatique (cfr canon 867, § 2).

tempore celebrata, id est post mediam noctem; minime vero, si missa, in casu quodam peculiari, ad normam n. 4, ante mediam noctem anticipata fuerit.

Item, qui in missa nocturna vigiliae paschalis, id est post mediam noctem communicaverint, nequeunt iterum accedere ad sacram mensam mane dominicae Resurrectionis.

« Pour les religieuses et les habitués de la communion quotidienne, plus de communion pendant deux jours ni le matin de Pâques[25]. » A quoi l'on peut répondre avec grande pertinence : « L'objection part d'une piété trop individualiste et quantitative par addition de communions... Bien comprise, l'abstention de communion durant le Triduum Pascal peut être une forme de participation très intense au Mystère du Christ mort, enseveli et ressuscité, pour accomplir l'œuvre rédemptrice —. Cette célébration profondément théologique et communautaire de l'Eucharistie telle que l'Eglise l'organise, précisément au point culminant de son culte, sera-t-elle moins profitable aux âmes que la communion « matériellement » quotidienne[26] ? » Tout au contraire, par le choc même qu'elle provoquera, elle pourra être, si les pasteurs le veulent, l'occasion d'approfondir une piété eucharistique solidement fondée sur la nécessaire collaboration des dispositions des fidèles (*opus operantis*) à l'action propre du sacrement (*opus operatum*).

18. *Ad ieiunium eucharisticum quod attinet, haec serventur :*

a) *Sacerdotes missam vigiliae paschalis media nocte celebraturi, itemque fideles in ea communicaturi, ieiuni sint ab hora saltem decima post meridiem; si vero sacra vigilia, in casu quodam peculiari, ad normam n. 4, ante mediam noctem anticipata fuerit, ieiunium servetur saltem ab hora septima post meridiem.*

b) *Item sacerdotes, qui missam vigiliarem post mediam noctem litaverint, et sequenti mane iterum celebrare velint, possunt, missa absoluta, aliquid per modum potus sumere, servato dein ieiunio eucharistico unius saltem horae antequam alteram missam, dominicae scilicet Resurrectionis, incipiant, et salvis indultis particularibus, si habeant, quibus aliter dispositum sit.*

Ce dernier paragraphe a entraîné la disparition des rubriques n. 6 et 7 du Titre III, relatives au prêtre qui doit célébrer aussi une messe du jour. Désormais, il prendra les ablutions comme d'habitude.

19. *« Lex ieiunii cessat Sabbato sancto post meridiem (Can. 1252, § 4) », etiam quando vigilia paschalis instaurata peragitur.*

Tant que la nouvelle vigile n'est pas devenue obligatoire, toute modification à ce point amènerait en effet une foule de complications. Y touchera-t-on dans la suite ? Ce serait dans la logique de la restauration.

VI. — *De quibusdam difficultatibus componendis*

20. *Ubi mos viget domos benedicendi in ipso die Sabbati sancti, curent locorum Ordinarii, ut haec benedictio opportuniore tempore, a parocho vel ab aliis sacerdotibus curam animarum gerentibus, peragatur.*

Cette directive répond à un double souci pastoral : diminuer les prestations déjà fort lourdes demandées aux pasteurs le Samedi saint et donner aux prêtres qui ont charge d'âmes l'occasion « d'entrer en contact avec chaque famille et de se rendre compte de leurs problèmes concrets de vie chrétienne[27] ».

21. *Ubi usus invaluit, ut fideles ad sacrum paenitentiae sacramentum vespere Sabbati sancti, vel mane dominicae Resurrectionis, quasi catervatim accedant,*

25. *M.D.*, p. 57, citant *La Croix* du 2 mai 1951. Cfr *ibid.*, p. 74-75.
26. *R.E.L.*, p. 277.
27. Article cité de l'*Osservatore Romano*, p. 4.

studeat parochus fidelibus de opportunitate suadere, ne omnes uno eodemque die ad confessiones paschales confluant; quibus ceteroquin in diversis diebus distributis, uberiores sane fructus percipientur.

Sans se dissimuler ce que pareille réforme demandera d'efforts persévérants de la part des curés, quel est le prêtre qui ne ferait des vœux pour son succès aussi total que possible ? Quel est celui qui ne s'est senti déchiré entre la nécessité de ne pas faire attendre la foule des pénitents qui se pressent au confessionnal, et celle, non moins urgente, de consacrer quelques minutes de plus à tel cas tragique qu'aucun prêtre n'aura plus l'occasion d'approcher avant un an ?

22. *Campanarum pulsatio, ad initium hymni* Gloria in excelsis *praescripta, hoc modo fiat :*

a) *In locis, in quibus una tantum habetur ecclesia, campanae pulsentur hora, in qua dicti hymni incipit cantus.*

b) *In locis autem, ubi plures ecclesiae exstant, sive in omnibus eodem tempore sacrae caeremoniae peragantur, sive tempore diverso, campanae omnium ecclesiarum eiusdem loci pulsentur una cum campanis ecclesiae matricis, seu principalis, quando scilicet in ea praedicti hymni cantus incipit. In dubio, quaenam ecclesia in loco sit matrix, seu principalis, adeatur Ordinarius.*

23. *Ad usus denique populares quod attinet, qui in die Sabbati sancti in multis regionibus invaluerunt, Ordinarii locorum et parochi curent, ut illi usus qui solidam pietatem fovere et excolere videntur, cum novo Ordine Sabbati sancti prudenter componantur.*

Rattachons à cette dernière directive pastorale le problème des messes du jour de Pâques.

L'expérience a montré un peu partout que la célébration de la vigile n'a guère diminué l'assistance, spécialement à la Grand'Messe [28]. Quant au dilemme « Nuit pascale ou messes de communion », il arrêta plus d'un pasteur [29]. Mais ne faut-il pas reconnaître que si la messe de communion pascale des hommes, « coup d'audace de Mgr Gibier... dans les dernières années du XIX^e^ siècle », eut son utilité pour « combattre le respect humain », elle représente maintenant pour presque toutes les paroisses « une formule dépassée ». « Cela ne veut pas dire qu'une révolution radicale doive être immédiatement entreprise. On peut ménager des transitions. On peut ne pas vouloir ruiner d'un coup une formule qui a fait ses preuves et qui présente encore quelques avantages, pour une certaine portion de la paroisse. Mais on ne peut pas comparer une célébration vraiment authentique et liturgique, une réalisation pleine de sève chrétienne, à un simple procédé tactique... Certains curés l'ont très bien compris, qui ont invité « les hommes » à venir à la vigile pascale, ou plutôt à y rester après leur passage au confessionnal du samedi soir. Les résultats ont été excellents [30] ».

*
* *

Les modifications aux rubriques

1. — *Dans l'Office divin.*

Le Samedi saint, on supprime les Complies, prières avant le coucher, sans raison d'être une nuit où l'on veille [31]. De même les Matines de Pâques, qui

28. *M.D.*, p. 62-64; *Ev.*, p. 587 et 594; *R.E.L.*, p. 272 et 277.
29. 11 % de ceux qui répondirent à l'enquête lancée par *Paroisse et Liturgie*. Cfr *P.L.*, p. 209-210.
30. *M.D.*, p. 72, 78 et 119; *P.L.*, p. 210; *Ev.*, p. 604-605.
31. Titre I, n. 4; cfr *M.D.*, p. 44.

feraient double emploi avec l'office nocturne de la vigile, sont elles aussi supprimées [32]. Quant aux Laudes, elles sont introduites en abrégé dans la messe de la vigile, exactement sur le schéma des anciennes Vêpres du Samedi saint [33]. Il est de plus précisé qu'aux Petites Heures du Samedi saint on intercale, comme à Laudes, un *Pater noster* en silence entre le *Christus factus est* et l'oraison *Concede* [34].

2. — *Dans la vigile.*

Les trois innovations les plus marquantes sont l'introduction d'une procession conduisant solennellement au baptistère l'eau qui vient d'être bénite [35], le déplacement de l'aspersion d'eau bénite prévue dans la bénédiction des fonts jusqu'après la rénovation des promesses du baptême [36], et l'extension à tous les pays de l'autorisation de faire celle-ci en langue vivante, dans une version approuvée par l'Ordinaire [37].

---

32. Titre I, n. 5; cfr *M.D.*, p. 45 et *P.L.*, p. 308.

33. Titre I, n. 5; Titre III, n. 3 : « *Post sumptionem sacramenti fit purificatio et ablutio more solito; deinde pro Laudibus dominicae Resurrectionis in choro cantatur antiphona* : Alleluja, alleluja, alleluja, *et psalmus 116,* Laudate Dominum, omnes gentes; *et repetitur antiphona* Alleluja, alleluja, alleluja. *Capitulum, hymnus et versus non dicuntur, sed statim celebrans in cantu incipit antiphonam ad Benedictus* : Et valde mane *et prosequitur chorus* : una sabbatorum, veniunt ad monumentum, orto iam sole, alleluja (*ut in Antiphonario seu Breviario romano, in Laudibus dominicae Resurrectionis*). *Deinde cantatur* Benedictus, *cum* Gloria Patri *in fine, et fit incensatio, ut alias in Laudibus* », et n. 4 : « *Repetita antiphona, celebrans dicit more solito* Dominus vobiscum, *et postcommunionem seu orationem* Spiritum nobis, Domine, *ut in Missali* ».

34. Titre I, n. 2 : « ... *post antiphonam* Christus factus est, *dicitur* Pater noster *totum sub silentio. Postea, omisso psalmo 50, ...* ».

35. Titre II, n. 22 : « *Benedictione peracta, aqua baptismalis defertur processionaliter ad Fontem, hoc modo : praecedit thuriferarius, sequitur subdiaconus cum cruce, et clerus, diaconus cum vase aquae baptismalis, nisi conveniat ipsum ab acolythis portari, et celebrans; cereus vero paschalis remanet in suo loco; et interim cantatur canticum* Sicut cervus, *omissum in initio. Aqua benedicta in Fontem immissa, celebrans dicit* Dominus vobiscum, *et orationem* Omnipotens sempiterne Deus, respice, *et incensat Fontem. Tunc redeunt omnes in silentio in chorum, et datur initium renovationi promissionis baptismatis.* » Cette cérémonie, qui répond aux vœux de tous avait même spontanément été organisée çà et là; cfr *Ev.*, p. 587; *M.D.*, p. 50; *P.L.*, p. 308; *R.E.L.*, p. 275. Noter dans ce dernier article : « la chapelle baptismale... débarrassée de tout ce qui l'encombre habituellement ». Excellente occasion pour un retour — définitif, souhaitons-le — à plus de respect pour cet endroit sacré.

36. Au Titre II, la rubrique n. 21 est complétée comme suit : « ... *omittitur insuper aspersio populi cum aqua benedicta, fieri solita ante commixtionem sacrorum oleorum. Rubrica, porro, quae incipit « Deinde per assistentes sacerdotes spargitur de ipsa aqua », et aspersionem aquae ac commixtionem sacrorum oleorum respicit, sic mutetur : « Deinde unus ex ministris ecclesiae accipit in vase aliquo de eadem aqua ad aspergendum populum post renovationem promissionum baptismatis (ut infra n. 25 dicetur), et ad aspergendum in domibus et aliis locis. His peractis, sacerdos, qui benedicit Fontem, infundit de oleo catechumenorum in aquam in modum crucis, intelligibili voce dicens* ». Les mots suivants sont insérés à la fin du n. 25 : « *Et aspergit populum cum aqua benedicta, extracta, ut supra dictum est n. 21, in benedictione aquae baptismalis; vel ubi benedictio aquae baptismalis locum non habet, cum aqua benedicta « ordinaria* ».

37. Titre II, n. 26 : « *Haec allocutio et renovatio promissionum baptismatis fieri potest, ubique locorum, lingua vernacula; versione tamen ab Ordinario approbata.* »

A trois endroits, la position respective des divers ministres est précisée : pour l'*Exsultet*, pour les lectures et pour la bénédiction de l'eau. Dans les deux premiers cas, le diacre, puis le lecteur, se trouve au pupitre « ayant devant lui le cierge pascal, à sa droite l'autel, à sa gauche le vaisseau de l'église [38] ». « Pour la bénédiction de l'eau baptismale, le prêtre, debout face au peuple, a devant lui le récipient d'eau baptismale à bénir, à sa droite le cierge bénit [39], à sa gauche un ministre debout avec la croix [40]. »

Une précision et une modification sont apportées aux rôles des divers ministres : c'est bien le célébrant lui-même qui fixe les grains d'encens dans le cierge [41] ; d'autre part, c'est désormais au diacre de chanter le *Levate* [42], « conformément au véritable usage ancien, fidèlement conservé par le rite lyonnais [43] ».

Trois des textes liturgiques de la vigile sont légèrement retouchés. Dans l'oraison de la bénédiction du cierge allumé, un *intende* [44] vient heureusement remplacer un *accende* « qui se comprend assez mal puisque le cierge est déjà allumé [45] ». Dans la 3e leçon (la 8e du Missel), on omet toute la première phrase pour commencer seulement à : « *In die illa, erit germen Domini* [46] ». Enfin, dans l'allocution qui précède le renouvellement des promesses du baptême, le prêtre dira désormais : « *et* celebrans *eiusdem gloriosam resurrectionem* [47] ». Ce sera en chape blanche qu'il présidera cette rénovation [48].

Pour être tout à fait complet, ajoutons qu'il est précisé que des trous sont préparés dans le cierge pour les grains d'encens [49], que le diacre revêt, avant la procession du cierge, *l'étole* et la dalmatique de couleur blanche [50], que le mot « *iterato* » a disparu de la rubrique de l'encensement du cierge [51] et que les rubriques pour la bénédiction des fonts baptismaux séparés ont été assez profondément retouchées [52].

---

38. Titre II, n. 13 (diacre) et 15 (lecteur).

39. Pour mettre ceci d'accord avec la rubrique n. 20 qui prescrit d'installer le récipient d'eau à bénir « *in medio chori, ante cereum benedictum, in conspectu fidelium* », il faut supposer qu'à ce moment-ci le cierge a été enlevé de son support et est porté par un des ministres. C'est d'ailleurs normal, puisqu'on va devoir le plonger dans l'eau à bénir.

40. Titre II, n. 21.

41. Titre II, n. 6 : « *Deinde idem sacerdos infigit quinque grana in foramina sua...* ».

42. Titre II, n. 16 : *...dicto a diacono* Levate, *omnes...* ».

43. *M.D.*, p. 48.

44. Titre II, n. 8 : « *...et hunc nocturnum splendorem invisibilis regenerator intende...* ». C'est, en partie du moins, le retour au texte du Gélasien ancien (*Cod. Reg.* 316), du Sacramentaire d'Angoulême (*Cod. Paris.* 916) et du Supplément d'Alcuin, qui portent : « *regnator intende* ». Je dois ces renseignements à l'obligeance de dom Placide B r u y l a n t s, O.S.B. Cfr son livre *Les oraisons du missel romain*, Louvain-Paris, 1952, t. II, p. 342, n. 1176.

45. *M.D.*, p. 46.

46. Titre II, n. 17.

47. Titre II, n. 25. On trouvera une excellente justification de ce changement, qui paraît à première vue une simple question de mots, dans *M.D.*, p. 115, en note.

48. Voici en effet comment débute la nouvelle rédaction de la rubrique n. 25 : « *Celebrans, depositis paramentis violaceis, assumit stolam et pluviale albi coloris; deinde...* ».

49. Le mot *foramina* remplace au Titre II, n. 5 les *puncta* de l'ancienne rédaction ; de même, au n. 6, les *loca ad hoc praeparata* sont devenus des *foramina sua*.

50. Titre II, n. 10 : « *Tum diaconus, indutus stola et dalmatica albi coloris...* ».

51. Titre II, n. 13 (anciennement, 3e alinéa du n. 12).

52. Elles constituent le n. 23 du Titre II. Les voici : « *Sicubi vero baptisterium exstat ab ecclesia separatum, et praeferatur, ut benedictio aquae baptis-*

3. — *A la Messe.*

Nous avons déjà indiqué ci-dessus les deux principales modifications : introduction des Laudes de Pâques et suppression des rubriques pour le prêtre qui bine. Il ne nous reste plus qu'un point à signaler : il est rappelé que, le *Gloria in excelsis* entonné, on découvre les statues et images voilées depuis le samedi avant le dimanche de la Passion [53]. Ce geste, bien préparé et bien exécuté, aidera pour sa part les fidèles à pénétrer dans la joie de la Résurrection.

*
* *

A l'intention des petites paroisses, nous résumons ci-dessous, d'après les nouvelles rubriques rédigées à cet effet, comment s'organise la cérémonie sans ministres sacrés. Ceux-ci sont remplacés par des servants [54], dont l'un prendra la place du sous-diacre porte-croix [55]. Pour la procession du *cierge bénit* et le chant de l'*Exsultet,* le célébrant remplit les fonctions du diacre et en revêt les ornements blancs (étole et dalmatique) [56]. Au premier *Lumen Christi,* un des servants allume pour lui un cierge au cierge pascal; au second, tous les servants allument le leur; au troisième on allume ceux des fidèles et les lampes de l'église [57]. Pour l'*Exsultet,* le prêtre, après avoir déposé le cierge sur son support, va prendre lui-même le livre à la crédence, « dit au pied de l'autel, sans la faire précéder du *Munda cor,* la prière *Iube, Domine, benedicere. Dominus sit in corde meo...* [58] ». Ensuite, il se comporte exactement comme le diacre [59]. L'*Exsultet* terminé, le prêtre se rend à la crédence pour y reprendre l'étole et la chape violettes [60]. S'il doit faire les lectures, il va au pupitre, se place comme le diacre [61], dit les oraisons en restant au pupitre et dit (ou chante) lui-même le *Levate* [62]. S'il peut disposer d'un lecteur [63], on procède aux lectures comme dans les cérémonies solennelles [64].

Pour la première partie des litanies, « à défaut de chantres, ce sera le prêtre qui

---

malis in ipso baptisterio fiat, post invocationem Sancta Trinitas, unus Deus, miserere nobis, *sacerdos, praecedente cruce, cum candelabris, et cereo benedicto accenso descendit cum clero et ministris paratis ad Fontem. Cantores vero et populus remanent in locis suis, et prosequuntur cantum litaniarum, repetitis, si opus est, invocationibus inde a* Sancta Maria, ora pro nobis. *Benedictio aquae baptismalis fit ut nunc in Missali romano exstat, omissa tamen aspersione populi cum aqua benedicta, fieri solita ante commixtionem sacrorum oleorum. Benedictione peracta, omnes redeunt in silentio in ecclesiam, et datur initium renovationi promissionum baptismatis* ».

53. Titre III, n. 2 : « *...et discooperiuntur imagines* ».

54. Ainsi Titre II, n. 3, 4, 5.

55. Titre II, n. 10 a, 12 a, 22 a (les nouvelles rubriques pour le prêtre seul ont été affectées de cet indice « a »).

56. Titre II, n. 10 a; cfr *Memoriale rituum,* Tit. VI, c. II, § 1, n. 11.

57. Titre II, n. 11 a.

58. Titre II, n. 12 a; d'après le *Memoriale rituum, loc. cit.,* § II, n. 2, le prêtre recevait le livre des mains du second servant.

59. Titre II, n. 13 a (où le mot *diaconus* de la rubrique n. 13 est simplement remplacé deux fois par *sacerdos*).

60. Titre II, n. 14 a.

61. Titre II, n. 15 a.

62. Titre II, n. 16 a.

63. Ce « *clericus lector* » doit-il nécessairement être un clerc minoré ? Ne pourrait-il, selon l'interprétation large que l'usage a donné au mot *clericus* dans le *Memoriale rituum,* être un clerc-chantre ou un autre laïc capable et bien exercé, en soutanelle et surplis ?

64. Titre II, n. 15 a.

les chantera lui-même, à genoux sur le degré inférieur de l'autel » ; sinon, il y répondra à genoux de sa place [65].

Dans la procession de l'eau baptismale, un ou plusieurs servants porteront le récipient qui la contient [66].

Pour la seconde partie des litanies, si le prêtre doit les chanter, comme nous l'avons expliqué ci-dessus, il ne va revêtir les ornements pour la messe qu'après les avoir terminées ; sinon, il se rend de suite à la sacristie où « il revêt les ornements blancs, tandis que les servants prennent les vêtements de fête pour la messe solennelle [67] ».

A la grand'messe qui suit, on fait tous les encensements prévus pour la messe solennelle.

*
* *

Comme on a pu le voir par notre exposé, la S.C. des Rites a tenu le plus grand compte des nombreux desiderata qui lui avaient été soumis. La cérémonie retouchée y a gagné en plénitude et bien des obscurités de rédaction ont été éclaircies. Avons-nous atteint la perfection ? Ce ne doit pas être l'avis de la Commission, puisqu'elle a demandé un nouvel essai de trois ans, destiné sans nul doute à provoquer à son tour questions, doutes et suggestions.

C'est dans cet esprit que nous voudrions signaler quelques points d'interrogation qui nous restent.

Dans la procession du *Lumen Christi,* la rubrique *omnes alii genuflectentes* s'appliquerait-elle aussi au porte-croix ? Nous avons peine à le croire, mais ne pourrait-on préciser, comme dans le *Memoriale Rituum* : *« excepto, de more, tantum Clerico portante Crucem* [68] » ? Ce dernier doit-il néanmoins se retourner vers le cierge à ce moment ?

Puisque le diacre quitte les ornements blancs et se remet en violet pour les lectures, ne conviendrait-il pas de préciser que l'on remplace aussi le voile blanc du pupitre par un voile violet [69] ?

La place du célébrant durant les oraisons est-elle bien à la banquette [70] ? Et s'il célèbre sans ministres sacrés, mais avec un lecteur, doit-il bien se rendre au pupitre pour chanter ces oraisons, comme semblent le prévoir les nouvelles rubriques [71] ?

Du choix des lectures, d'une certaine latitude d'en réciter plus ou d'en prendre d'autres, et d'utiliser la langue vivante pour cette partie aussi de l'office, nous ne dirons rien, pour ne pas nous étendre outre mesure, et malgré l'intérêt de la question. Nous ne serions pas étonné toutefois que ce point soit l'un de ceux qui pourraient se voir le plus profondément remaniés à la lumière des expériences des trois années à venir [72].

Enfin n'y aurait-il pas avantage à éliminer — ne serait-ce que dans les traductions approuvées — telle ou telle expression vieillotte de la rénovation des

---

65. Titre II, n. 18 a.
66. Titre II, n. 22 a.
67. Titre II, n. 28 a.
68. *Loc. cit.*, § I, n. 16 ; cfr *M.D.*, p. 46.
69. Cfr *Eph. Lit.*, p. 28*, en se rappelant que l'auteur de l'article est très probablement membre de la Commission de restauration de la vigile pascale.
70. A prendre les rubriques à la lettre, et d'après *Eph. Lit.*, p. 28*, il faut répondre par l'affirmative ; voir les raisons d'ordre général en sens contraire dans *M.D.*, p. 48.
71. Nous pensons que non (cfr *Eph. Lit.*, p. 28*) : c'est de sa place qu'il les chante alors, comme dans la fonction solennelle.
72. Cfr sur ces points : *Ev.*, p. 604 ; *M.D.*, p. 48, 66, 81, 85 et 114 ; *P.L.*, p. 305 ; *R.E.L.*, p. 274-275.

promesses du baptême, comme ces « pompes » du démon, si heureusement remplacées en plusieurs textes par ses « séductions » [73] ?

*
* *

Terminons par quelques indications pastorales que nous avons glanées en parcourant les revues.

Dans beaucoup de paroisses, la bénédiction du feu nouveau s'est faite dehors, sur la place de l'église, où l'on avait allumé un « vrai » feu [74]. Un des avantages de cette manière de faire est de garder les fidèles hors de l'église pour le début de la cérémonie. Ils prennent alors sans difficulté place dans la procession du cierge bénit, comme le prévoient les rubriques [75] ; c'est aussi le moment idéal pour leur distribuer à l'entrée de l'église cierge et brochure explicative [76].

L'entrée dans l'église où toutes les lampes sont éteintes, et son illumination progressive est une cérémonie très prenante [77], mais qui demande à être bien prévue [78], ainsi que la manière dont se transmettra rapidement à toute la foule la flamme du cierge pascal [79].

Si l'on a le bonheur de pouvoir administrer un baptême durant la vigile — et les rapporteurs furent unanimes à noter combien pareille célébration était émouvante — on signale de divers côtés la possibilité « de reporter dans la matinée du samedi tous les exorcismes et rites préparatoires [80] ».

Terminons par deux notes, l'une sur les brochures explicatives à l'usage des fidèles [81], l'autre sur les chants français [82], toujours utiles pour occuper les inévitables « temps morts ».

Louvain. L. Renwart, S. J.

---

73. Cfr *R.E.L.*, p. 278.
74. *M.D.*, p. 45, 65, et 88; *P.L.*, p. 304; *R.E.L.*, p. 274.
75. Titre II, n. 11; cfr *M.D.*, p. 43 et 47.
76. *M.D.*, p. 88.
77. *M.D.*, p. 46, 65, 83; *Ev.*, p. 585; *R.E.L.*, p. 274.
78. Sinon le désordre naîtra facilement du fait de paroissiens (ou de paroissiennes !) trop pressés de rejoindre leur place (en pleine obscurité).
79. Le mieux semble d'en charger un groupe d'hommes ou de jeunes gens qui le feront selon un plan précis; cfr *Ev.*, p. 586 et *R.E.L.*, p. 274.
80. *P.L.*, p. 307; *M.D.*, p. 50, 66 et 83 (voir aussi la note).
81. Voici celles que nous connaissons : *La Pâque du Seigneur* (*Paroisse et Liturgie*, Abbaye de Saint-André-lez-Bruges), *La Vigile pascale* (Abbaye du Mont-César, Louvain), *O nuit bienheureuse* (C.P.L., Éditions du Cerf, Bd Latour-Maubourg, Paris), *La nuit lumineuse de Pâques* (Abbé Goubely, curé-doyen de Nantiat, Haute-Vienne, France).
82. On en trouve un très bon choix dans la brochure *Triduum pascal* du R.P. J. Gélineau, S. J., éditée au C.P.L. (adresse ci-dessus). Comme chant final au Christ ressuscité (cfr *R.E.L.*, p. 276), signalons :
Louons le Dieu puissant (Delporte, p. 60*, n. 51; Besnier, p. 70, n. 62bis); *Jésus, notre Maître* (Besnier, p. 68, n. 60bis).
On pourrait songer aussi à la paraphrase du *Regina Coeli* de l'abbé Bordes : *Réjouissez-vous dans les cieux* (Delporte, p. 161*, n. 131).
Nous devons ces renseignements à l'obligeance du R. P. L. Rinen, S. J., de l'équipe du Chœur des Landes.

Bibliographie

PHILOSOPHIE

Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati Coll. Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 7. Rome, Pont. Athenaeum Antonianum, 1951, 23 × 15 cm., XXIV-668 p.

Le titre même du recueil des Actes de ce congrès international en révèle l'importance. Outre le progrès des études médiévales dont il est un éclatant indice, il sera, à n'en pas douter, le point de départ de nouveaux progrès dans la mise en œuvre des sources du moyen âge.

Les vingt-huit communications se répartissent en cinq séries. Il nous paraît utile d'en signaler l'une ou l'autre, susceptible d'intéresser tous les médiévistes, spécialistes ou débutants. Pami les communications de la première série : « Studia generaliora », on remarquera l'étude de F. Van Steenberghen sur « l'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé » et celle d'Et. Gilson concernant « les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique ». Dans la section réservée aux maîtres et docteurs du XIII[e] siècle, Cl. Suermondt signale « l'apport de l'édition léonine à la connaissance de saint Thomas ». De son côté O. Lottin fait quelques suggestions « pour une réorganisation du traité thomiste de la moralité » tandis que I. Isaac étudie « saint Thomas comme interprète d'Aristote ». Signalons pour le XIV[e] siècle la communication du P. Balić sur « la critique textuelle appliquée aux œuvres de Duns Scot » qu'Et. Gilson étudie « à la lumière des recherches historico-critiques. Deux travaux s'arrêtent aux tendances de la scolastique : l'un de B. Nardi sur « l'aristotélisme de la scolastique et les franciscains » ; l'autre, de L. Veuthey, aux « divers courants de la philosophie augustino-franciscaine au moyen âge ». Les autres travaux que nous ne pouvons signaler ici représentent d'importantes contributions que les médiévistes ne pourront négliger.

Le programme du congrès fut présenté par le P. Balić dans un courageux discours. Après avoir rappelé que l'objet du congrès était bien « cette science intégrale qu'enseignaient les maîtres dans les écoles médiévales », il indiqua les immenses progrès qui doivent encore être faits notamment pour la publication et l'attribution des nombreuses sources inédites ainsi que pour l'édition critique des grands maîtres. Encore qu'une opinion assez répandue identifie trop souvent scolastique et philosophie, l'orateur fit remarquer que la théologie était l'élément fondamental et primordial de la scolastique, les docteurs de ce temps n'usant de philosophie pour ainsi dire que comme théologiens. Souhaitons avec le P. Balić, vu l'état du vaste chantier qui s'offre au médiéviste, la création d'un centre international scolastique qui puisse harmoniser les recherches encore trop dispersées.

J. Gilbert, S. J.

W. Brugger, S. J. — *Philosophisches Wörterbuch.* 3[e] édit., Fribourg, Herder, 1950, 18 × 12 cm., XLIV-544 p. Prix : 16 marks.

On a recommandé dans la *N.R.Th.* (1948, p. 874) cet instrument de travail, œuvre de nombreux collaborateurs. Son succès fut si grand que la préface de cette troisième édition suit de moins de quatre ans celle de la première. Pour réduire les frais, l'éditeur s'est contenté, à trois articles près, de rejeter en appendice les changements et additions, surtout bibliographiques, en joignant une table mobile des articles affectés par cet appendice. Lorsque le texte de l'article a été modifié, son titre est imprimé en caractères spéciaux.

A titre de première introduction aux problèmes philosophiques, ce volume rendra les plus grands services aux débutants trop peu enclins à l'indispensable précision. Qu'on relise à ce sujet l'avertissement sévère de M. Lalande dans la 5e éd. de son célèbre *Vocabulaire de la philosophie.* J. Gilbert, S. J.

H. Pfeil. — *Existentialistische Philosophie.* Paderborn, Schöningh, 1950, 20 × 12 cm., 94 p. Prix : 2,40 marks.

Œuvre de vulgarisation claire, facile à lire, exprimant loyalement la ferme conviction de l'auteur, ce petit livre brosse à très grands traits l'histoire de la philosophie depuis le moyen âge et distingue schématiquement deux types d'existentialisme : le premier méconnaît la valeur du *Dasein,* le second méconnaît son universalité. Tous deux renferment un noyau de vérité. Mais, en conclusion, il déclare inacceptable le nihilisme philosophique de Sartre, Jaspers et Heidegger. Que faut-il penser de ce verdict collectif ? Une forte distinction ne s'impose-t-elle pas entre l'athéisme de Sartre et le *Philosophischer Glauben* de Jaspers ? Entre la philosophie *existentiale* de ce dernier et la philosophie *existentielle* de Heidegger ? Plusieurs philosophes catholiques allemands répondent affirmativement à ces deux questions. A. Hayen, S. I.

J. Santeler. — *Vom Nichts zum Sein.* Eine philosophische Schöpfungslehre. Feldkirch, Verlag der Quelle, 1949, 23 × 15 cm., 120 p. Prix : 18.30 S.

Cette théologie naturelle s'adresse aux laïcs cultivés. Mais elle est très sérieuse et la précision du langage technique s'y retrouve. L'auteur explique d'abord en quoi consiste la création. Puis il prouve que ce qui change, ce qui commence à être, ce qui est réalisé à plusieurs exemplaires, n'a pas en soi sa raison d'être, est causé, est créé. Il ne craint pas d'examiner des objections sérieuses; sa réponse est généralement pertinente. Le rôle des Idées divines, le but du Créateur, les conséquences de la création pour notre connaissance de Dieu et notre connaissance de l'homme, sont exposés avec force et précisions. Quelques affirmations à mettre au point : selon l'auteur, la contingence stricte du changement pourrait être démontrée avant la preuve de la liberté divine; l'argument moral n'aurait pas un point de départ absolu; le mal physique serait seul à faire difficulté; enfin l'auteur a peine à admettre une évolution, même restreinte à l'intérieur de chaque règne. G. Isaye, S. J.

A. Brunner. — *Der Stufenbau der Welt.* Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. Munich, Kösel-Verlag, 1950, 23 × 15 cm., 580 p. Prix : 19,50 marks.

Cette « phénoménologie critique » des structures de l'être étudie successivement ontologie, personne, objectivité, subjectivité, connaissance et présence, étant et être, essence et existence, nature et essence, etc. L'exposé est remarquablement clair et témoigne d'une information historique vaste, sûre et discrète — en particulier dans le domaine de la philosophie française. Il constitue un excellent instrument d'initiation à la philosophie scolastique. Nombreux rapprochements, très suggestifs, avec la philosophie contemporaine dont l'auteur souligne les apports positifs (intelligence plus pénétrante de la subjectivité; distinction entre objets culturels et « êtres » naturels, etc.).

Un appendice d'un captivant intérêt étudie la conception de l'être chez les primitifs. Se basant quasi uniquement sur Lévy-Bruhl, l'auteur découvre chez eux un réalisme identifiant le mot et la chose et pensant l'être, essentiellement, comme un comportement (*Verhalten*). Non sans malice, il retrouve un réalisme analogue chez Aristote et reconnaît fort justement que la notion péripatéticienne de *forme* s'accorde heureusement avec le *Verhalten* des primitifs. Toutefois, selon lui, la comparaison ne semble pas tourner à l'honneur de l'aristotélisme. Il nous semble au contraire que pareil rapprochement montre que la pensée des primitifs est une authentique pensée et permet en même temps de mieux comprendre l'aristotélisme, la philosophie médiévale de la similitude et

la philosophie moderne de la signification et des structures qui s'expriment dans le phénomène.

Telle est la seule critique que nous adresserions à l'auteur. Son livre aidera les scolastiques, auxquels il s'adresse, à s'ouvrir à la pensée contemporaine. Il aidera moins, croyons-nous, les phénoménologies actuelles à s'achever en ontologie. Peut-être eût-il fallu pour cela s'efforcer davantage de « comprendre » avant de « juger » et de reprocher à Aristote, par exemple, une noétique trop imprégnée de conceptions primitives, une conception de l'intellect-agent qui, au fond, n'expliquerait rien (p. 551), ou de rejeter la distinction réelle de l'essence et de l'*esse* : ce refus ne conduit-il pas à penser l'être (das *Sein*) comme un *ens rationis cum fundamento in re* (p. 451)? A. Hayen, S. I.

P. Lachièze-Rey. — *Le moi, le monde et Dieu.* Nouvelle édition revue et augmentée. Coll. Philosophie de l'Esprit. Paris, Aubier, 1950, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 345 frs fr.

Le livre, dont le P. Grégoire faisait pour la première fois l'éloge il y a treize ans (*N.R.Th.*, 1939, p. 1003), découvre dans l'autonomie de l'esprit l'exigence d'un Dieu personnel et dans la destinée de l'homme une réciprocité d'amour.

M. Lachièze-Rey vient de le rééditer en lui ajoutant six compléments. Les deux premiers s'assurent de la consistance ontologique du « Moi constructeur » et délimitent avec plus de rigueur l'extension de son action. Le troisième précise la portée métaphysique de la méthode de régression analytique, première étape d'une méthode plus complète qui n'est pas sans affinités avec la méthode blondélienne. En dépit des termes qu'il emploie, le quatrième appendice parvient, croyons-nous, à une connaissance de Dieu qui n'est pas une croyance, mais un vrai savoir (au sens que les théologiens attachent à ces mots). L'avant-dernier essai met en lumière l'insuffisance de la conception kantienne enfermant à l'intérieur du monde l'activité spirituelle du moi organisateur. Le dernier expose, en fonction de la philosophie existentialiste, une vue générale du monde et de la relation des connaissances dans la perspective philosophique de l'auteur. Il reproduit une étude parue, la même année, dans les Mélanges Maréchal. Cette réédition est, en réalité, un nouvel ouvrage où l'on peut suivre la maturation et le progrès de la pensée de M. L.-R. La sèche énumération qu'on vient de lire suffit à en faire deviner toute la richesse. A. Hayen, S. I.

H. H. Schrey. — *Existenz und Offenbarung.* Ein Beitrag zum christliche Verständnis der Existenz. Tubingue, Mohr, 1947, 24 × 16 cm., x-170 p. Prix : 9,80 marks.

Comme le sous-titre l'indique, cette étude est un essai d'harmonisation de l'existentialisme et de la foi chrétienne. L'auteur y suit une voie propre sans s'astreindre à celles choisies par Heidegger ou Jaspers. L'ouvrage dénote chez l'auteur une lecture très étendue. A la notion métaphysique de contingence, il substitue la notion expérimentale de temporalité (Zeitlichkeit) comme moyen d'ascension vers l'existence du Dieu révélateur. Comme prélude à une analyse très fouillée de la notion de temps, il expose et critique les systèmes de Dilthey et de Nietzsche. Il y oppose son analyse et sa description du temps dans ses trois dimensions : passé, présent et avenir, ayant chacune leur ambivalence. Dans des pages d'une lecture parfois difficile, il détermine l'essence de l'existence dans le rapport de ces trois dimensions. Elle ne peut atteindre par elle-même la plénitude vers laquelle elle tend. On croit voir ici une transposition de la notion de contingence et de perfection de la quatrième voie de saint Thomas. L'aboutissement de cette tendance est lui aussi ambivalent : illusion et atavisme ou réalité. C'est le fait de la révélation dans le Christ qui en faisant rentrer dans le temps le Dieu inconnaissable et éternel décide pour la seconde alternative de cette ambivalence. Comme plénitude du temps, le Christ juge et comble l'humanité. Dans la foi, le Christ se présente comme le maître de notre passé, dans la charité celui de notre présent et dans l'espérance celui de notre avenir.

Dans l'esquisse historique sur la notion de temps que l'auteur pousse jusqu'à ces dernières années, on peut ajouter le livre de Louis Lavelle, *Du temps à l'éternité*, 1945. A. De Bil, S. J.

P. Ricœur. — *Philosophie de la volonté*. T. I : *Le volontaire et l'involontaire*. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1949, 23 × 14 cm., 464 p.

Ce volume, le premier d'un ouvrage ayant pour titre général : Philosophie de la volonté, traite des rapports mutuels du volontaire et de l'involontaire considérés en eux-mêmes c'est-à-dire abstraction faite de leur aspect moral et de leur relation au Transcendant. La méthode suivie par l'auteur est la description eidétique ou phénoménologique, qui vise non à expliquer les objets à la façon des sciences, mais à dégager leurs structures fondamentales selon leur intelligibilité propre. Cette intelligibilité, quand il s'agit du volontaire et de l'involontaire, est leur réduction à l'unité du « cogito » c'est-à-dire du sujet.

Le plan suivi par M. R. est très clair : les conditions essentielles du volontaire sont dégagées des conditions constitutives du « voulu » telles qu'elles se révèlent à l'analyse réflexive du sujet sur son expérience personnelle. Le voulu, c'est d'abord le projet. Mais le projet n'a de valeur que s'il est inséré dans la réalité objective par l'exercice de l'action. Ces deux aspects du volontaire ne suffisent pas cependant à rendre celui-ci intelligible : le volontaire s'inscrit toujours dans un contexte de nécessités qui s'imposent à lui, et qu'il reprend plus ou moins à son compte en se les incorporant ou en s'y adaptant. Ainsi le volontaire apparaît comme nécessairement lié à l'involontaire. De là se dégagent les trois parties de cet ouvrage : la première étudie la décision qui s'incarne dans le projet. Décider c'est « se décider » : c'est le « Je » qui s'engage dans la décision, qui en assume la responsabilité. Cette décision n'est pas arbitraire ou commandée par un déterminisme naturel, mais elle procède du sujet en s'appuyant sur des motifs qui s'originent dans l'existence corporelle, et qui correspondent à des valeurs. Parmi les valeurs qui s'offrent à lui le sujet choisit librement celles selon lesquelles il veut se faire être, en arrêtant sur elles son attention et en décidant de les incorporer à son histoire. Telle est, très brièvement résumée, la matière de la première partie. La seconde analyse la détermination volontaire dans sa relation aux pouvoirs d'exécution qui en sont les organes plus ou moins dociles, et par lesquels la décision et le projet, ou plutôt le « Je », doivent s'inscrire dans le réel ; ces organes d'exécution sont les savoir-faire préformés, l'émotion et surtout les habitudes. En s'étendant dans ces organes d'exécution la détermination volontaire devient « motion », traversant ceux-ci pour incarner par eux son projet dans le monde des réalités objectives. Cette motion prise en elle-même représente l'effort volontaire en présence de l'inertie ou de l'obstacle corporels. Déjà à propos des deux aspects du volontaire étudiés jusqu'ici sont apparues deux formes corrélatives de l'involontaire : le motif dont la source est l'involontaire corporel, et les organes de la volonté qui eux aussi ont leur siège dans le corps ; ils constituent l'involontaire relatif. Mais outre ces deux formes de l'involontaire, il y a encore l'inévitable, l'involontaire absolu, sur lequel la volonté et l'effort ne peuvent rien ; ce sont le caractère, l'inconscient et l'organisation vitale du sujet, tenant eux aussi à l'existence corporelle, et auxquels la volonté doit consentir en s'y adaptant. C'est la description de ce consentement à la nécessité absolue qui est l'objet de la troisième partie. Ainsi dans l'unité du « cogito » pris selon sa totalité est rendue intelligible l'unité de l'agir volontaire, synthétisant en lui les divers aspects de cette dualité que l'entendement avait introduit en lui dans sa description du volontaire et de l'involontaire : dualité du motif et de la décision, de la nécessité et de la liberté, de la spontanéité et de la réceptivité, etc. : autant d'aspects corrélatifs à la dualité fondamentale d'âme et de corps, caractéristique de la nature de l'homme. Cependant, note M. R. en terminant ce volume, « l'unité de l'homme avec lui-même et avec son monde ne peut être intégralement comprise dans les limites du « cogito »... le « cogito » s'affirme, mais n'est pas auto-créateur, la réflexion s'atteste elle-même comme sujet, mais n'est pas auto-position ». La phénoménologie du « cogito », pour rester fidèle à l'intention d'où elle

procède, doit donc se transcender en une métaphysique qui ne peut être qu'une philosophie de la Transcendance, et qui fera apparaître le monde comme une analogie de cette Transcendance, justifiant ainsi l'admiration que l'homme peut lui vouer, et aussi son espérance, en lui permettant de dépasser ce que la finitude et la contingence de ce monde a d'insatisfaisant pour lui. Cette Transcendance, dit M. R., sera plus qu'une idée-limite; ce sera « une présence », qui inaugurera un véritable bouleversement dans la théorie de la subjectivité, en y introduisant une dimension radicalement nouvelle, la dimension « poétique ». Ce que sera cette poétique, c'est ce que l'auteur expliquera dans la suite de son ouvrage encore à paraître.

Ce bref résumé permet d'entrevoir l'importance des questions traitées dans le présent ouvrage, en particulier pour une conception de la vie morale qui entend se constituer à partir des conditions essentielles de l'agir humain; il ne peut malheureusement donner une idée de la richesse des aperçus, de la profondeur des analyses qui font la valeur de cet ouvrage. Un aspect intéressant de cette description eidétique de l'agir humain, c'est l'analogie qu'elle présente sur bien des points avec les positions thomistes; l'auteur lui-même souligne plusieurs fois d'une manière explicite cette conformité de vues; bien que cependant sur un point important il se sépare de saint Thomas (p. 180-86). Peut-être cette divergence d'opinion tient-elle surtout à la différence des points de vue selon lesquels sont conçues ces deux philosophies ? Peut-être aussi vient-elle de ce que M. R. conçoit la métaphysique dans un autre sens que saint Thomas ? C'est ce que montrera la suite de l'ouvrage. Ed. Brisbois, S. J.

G. Ph. Widmer. — *Les valeurs et leur signification théologique.* Coll. Bibliothèque théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, 24 × 16 cm., xx-184 p. Prix : 7,50 frs suisses.

Y a-t-il une conception chrétienne de l'univers des valeurs ? Telle est la question à laquelle le présent ouvrage apporte un essai de réponse. Dans une première partie l'auteur étudie le problème des valeurs du point de vue philosophique. Ce problème est impliqué dans toute affirmation, qui est toujours à la fois un jugement d'existence et un jugement de valeur. Le sujet connaissant est donc aussi principe d'évaluation du connu : à l'occasion du réel qui se révèle à lui, il conçoit des valeurs qu'il peut actualiser par lui dans le monde. Ces valeurs, il ne les crée pas arbitrairement, car elles se révèlent à l'analyse comme comportant toujours un élément invariant, sous-jacent à l'infinie diversité des formes concrètes selon lesquelles chaque sujet peut les actualiser dans sa situation historique, et qui tient à la fois aux structures essentielles de la pensée et à la spécificité des positions de réalité à l'occasion desquelles les valeurs sont conçues. Comme on le voit, cette conception de la nature de la valeur se situe entre la position objectiviste, selon laquelle les valeurs sont dans les choses et viennent des objets au sujet, et la position subjectiviste, pour laquelle la valeur vient du sujet qui la projette dans les objets. Ainsi, selon M. W., les valeurs se manifestent à la fois comme variables et constantes, selon qu'on les considère suivant leurs aspects « constitués », c'est-à-dire actualisés, ou « constituants », ceux-ci désignant les éléments invariants qui donnent leur sens de valeur aux aspects constitués, et fondent leur validité en même temps qu'ils les sauvent de l'arbitraire du pur subjectivisme.

C'est en fonction de cette conception de la valeur que M. W. aborde le problème de l'axiologie chrétienne. Le point de départ de celle-ci est l'attitude intérieure de foi, dans laquelle l'homme vit son rapport actuel à Dieu en fonction de sa condition de pécheur racheté par le Christ. Cette attitude intérieure, en tant que porteuse des valeurs chrétiennes, implique des invariants existentiels, à la fois objectifs (le contenu de la Révélation), et subjectifs (la grâce divine). Ces invariants vécus, la réflexion théologique les constitue en invariants idéels que sont les dogmes. Le caractère commun de ces invariants est la « relation théandrique », reliant l'homme à Dieu par le Christ, révélateur et actualisateur de cette relation dans les chrétiens par le moyen de l'Eglise. C'est en vivant sa vie concrète selon ces invariants que le chrétien actualise en lui les valeurs chrétiennes. Ainsi, grâce à la « symbiose de la pensée et de

la foi », la raison pourra dégager de la foi vécue les grandes lignes d'une axiologie chrétienne, d'un humanisme chrétien, d'une philosophie chrétienne, qui, sans mutiler le donné de la foi, et aussi sans renier les valeurs humaines ou abolir leur spécificité, reprendra celles-ci à son compte et leur donnera une valeur nouvelle en les soumettant à la juridiction divine. Par sa conception philosophique de la valeur appliquée aux valeurs chrétiennes, M. W. est amené à établir une distinction entre « la foi constituante » (la nouvelle relation entre Dieu et l'homme révélée et établie par le Christ et vécue par le croyant), et « la foi constituée » (les diverses confessions de foi, les actes rituels, les formules par lesquelles les diverses communautés chrétiennes expriment leur foi). Alors que la foi constituante est immuable, la foi constituée peut varier d'une communauté à l'autre et se modifier d'une époque à une autre, comme tout ce qui est vivant. Cette distinction, qui élimine à la fois « le biblicisme étroitement dogmatique » et l'arbitraire incohérent du pur subjectivisme, permet de comprendre ce qu'il y a de variable et de durable dans l'actualisation par les chrétiens et les communautés chrétiennes de l'œuvre inaugurée par le Christ. Les formulations des invariants chrétiens, note à ce propos M. W., ont nécessairement quelque chose de passager et de provisoire, étant liées à des situations et des conceptions contingentes.

Tel est le sens général du présent ouvrage. Il est certainement nourri d'une très vaste information, tant dans le domaine de la philosophie que dans celui de la théologie, en particulier de la théologie catholique, depuis saint Bonaventure et saint Thomas jusqu'aux auteurs les plus récents. Il témoigne aussi, en même temps que d'une volonté de sincère attachement aux constantes de la tradition, d'une compréhension très largement ouverte à toutes les formes d'actualisation des valeurs chrétiennes en conformité avec leurs invariants essentiels. On peut toutefois se demander quelle autorité déterminera ceux-ci en présence de divergences toujours possibles. Pour nous catholiques, comme nous le rappelait récemment l'Encyclique *Humani generis,* une telle largeur qui accueillerait également toutes les confessions chrétiennes sur un minimum de positions dogmatiques, et surtout n'accorderait aux formulations des dogmes par le Magistère qu'une valeur transitoire, ne saurait être admissible.

Ed. Brisbois, S. J.

R. Jolivet. — *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité.* Coll. Problèmes et doctrines, 1. Paris, Vitte, (1951), 19 × 12 cm., 202 p.

La sincérité de l'homme avec lui-même et dans ses rapports avec autrui est évidemment conditionnée par la possibilité qu'il a de se connaître lui-même selon sa subjectivité propre et de manifester celle-ci aux autres hommes. Dans cette étude, conduite suivant les méthodes d'analyse de la phénoménologie existentialiste, M. J. cherche à déterminer par quels moyens et dans quelle mesure l'homme peut atteindre ce double but. Cette possibilité s'avère des plus réduite : quoi qu'il fasse, l'homme sera toujours pour lui-même un mystère. Ce mystère, ce n'est ni l'introspection ni l'analyse réflexive qui peuvent en dévoiler le secret, car ainsi le sujet ne peut s'apparaître que comme un objet, c'est-à-dire comme autre que lui-même. La connaissance de soi selon son individualité singulière ne peut être qu'une connaissance vécue, *sentie,* inexprimable en concepts ou en paroles. Cette connaissance vécue, c'est par la médiation de l'action que l'homme y atteint, c'est-à-dire dans son effort pour se faire être dans l'ordre objectif selon les valeurs auxquelles il aspire : l'action, en raison du mouvement intérieur qui l'anime, et qui est suspendu à cette valeur que je veux me donner, me révèle le sens de ce devenir qui est moi-même ; ainsi est-ce en avant de moi que je dois me chercher. C'est par son action aussi que l'homme se révélera aux autres hommes, à condition de rencontrer chez eux cette sympathie grâce à laquelle il sera pour eux non un simple objet, un « on », mais une personne, un « tu ». On comprend d'après ce bref aperçu l'intérêt du présent ouvrage. Certains points de ce brillant exposé nous ont cependant fait difficulté : qu'est-ce au juste que cette expérience vécue de soi qui, « contrairement au connaître, ne comporte pas de concepts » (p. 58) ? Y aurait-il un mode

de connaître humain dégagé de concepts, sans être cependant une connaissance purement sensible ? M. J. ne met-il pas un écart excessif, infranchissable même selon lui, entre cette expérience vécue de soi et la connaissance réflexive de soi en acte second ? Celle-ci n'est-elle pas l'analyse, le débrouillage de la première ? Vivre et connaître sont-ils réellement deux de telle sorte que l'un exclue l'autre dans la simultanéité (p. 147-8) ? Enfin l'auteur ne pousse-t-il pas un peu trop loin l'opposition entre sujet et objet dans la connaissance, au point que le sujet ne puisse se connaître vraiment en se connaissant comme objet ? Le sujet et l'objet étant de l'être l'un et l'autre, ne rentrent-ils pas également dans l'objet propre de l'intelligence ? Cette opposition sujet-objet comme essence du connaître relève bien plus, nous semble-t-il, de l'univers du discours que de la nature métaphysique de l'être et du connaître : l'être, de soi, dit présence à lui-même, transparence à lui-même, en raison de son unité ontologique et proportionnellement à celle-ci, c'est-à-dire dans la mesure où cette unité signifie l'identité de l'être avec lui-même; et ce n'est qu'en raison de l'imperfection ontologique essentielle de l'homme que le rapport sujet-objet dans la connaissance signifie une altérité. Ces remarques, nous tenons à le dire, ne diminuent en rien le très grand intérêt du présent ouvrage, qui a le mérite d'envisager une question fort obscure et encore peu débrouillée jusqu'ici, et à laquelle l'existentialisme a donné une particulière actualité. Ed. Brisbois, S. I.

Th. E. Davitt, S. J. — *The Nature of Law*. St. Louis (Mo), Herder Book C°, 1951, 22 × 16 cm., 274 p. Prix : 4 dollars.

Cet ouvrage d'ordre historique étudie dans leurs principaux représentants les deux grandes conceptions de la nature de la loi entre lesquelles se divisent depuis le XIII[e] siècle les docteurs scolastiques. La première, qui donne le primat à la volonté sur la raison dans la constitution de la loi, est surtout préoccupée de sauvegarder les droits de la volonté libre, que compromettrait, selon les tenants de cette opinion, la nécessité inhérente à l'ordre de la raison. Cette conception, qui semble dériver de saint Augustin, s'annonce chez saint Anselme, et se formule nettement avec Henri de Gand, suivi par les docteurs franciscains, en particulier Duns Scot, et les nominalistes, pour trouver son expression la plus achevée chez Suarez. La seconde, qui fait de la loi l'œuvre de la raison dirigeant l'action selon les exigences de la fin, est représentée par saint Thomas, suivi plus ou moins strictement par ses grands commentateurs : Cajetan, Soto, Medina, et enfin par Bellarmin, qui, selon l'auteur, représente le plus fidèlement sur ce point la pensée authentique de saint Thomas. Dans les monographies qu'il consacre à chacun de ces docteurs, le P. D., après avoir exposé les positions propres à ceux-ci, souligne spécialement les incidences qu'elles entraînent sur le sens de l'obligation et la possibilité de lois purement pénales : celle-ci dérivant logiquement de la conception volontariste, alors qu'elle est exclue par la position intellectualiste fondée sur les nécessités de l'ordre objectif. Dans son dernier chapitre où il résume ses conclusions l'auteur souligne la signification radicalement différente que prend la vie sociale dans ces deux conceptions de la nature de la loi; il marque en terminant l'importance souvent méconnue des implications psychologiques qui commandent ces deux positions, et les nombreux problèmes tant historiques que doctrinaux qui s'y rattachent et qui jusqu'ici n'ont encore guère été soulevés. Cet ouvrage, fruit d'une enquête consciencieuse, et qui réunit des informations historiques qu'on ne trouve guère qu'à l'état dispersé dans les ouvrages généraux, sera bien accueilli par tous ceux qu'intéresse la nature de la loi morale et les questions qui en dépendent. Ed. Brisbois, S. J.

G. Berger. — *Traité pratique d'analyse du caractère*. Coll. Caractères. Caractérologie et analyse de la personnalité, 1. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 19 × 14 cm., xx-250 pp. Prix : 500 frs franç.

M. Berger inaugure une collection que présente l'Avant-Propos nuancé, ferme et précis de M. René Le Senne. La caractérologie est une science. Sa métho-

de est rigoureuse. On peut s'en convaincre en étudiant le questionnaire soigneusement établi, contrôlé, corrigé par M. B. Mais elle n'est pas pure technique. L'homme qu'elle étudie est *un* et il est *unique*. La caractérologie — M. B. y insiste autant que M. L. S. — est une connaissance d'amitié. Elle suppose des relations de confiance entre le caractérologue et l'homme que celui-ci étudie. Il y aura donc une part d'arbitraire dans ses recherches et dans leurs résultats. La caractérologie de M. B. ne rejette pas la psychanalyse, mais elle n'en tient guère compte. Répondant très exactement à son titre, elle s'adapte remarquablement au maniement pratique. Il faut signaler en particulier les conseils extrêmement judicieux du ch. IX sur la conduite de l'analyse caractérologique et l'utilisation des 90 questions du questionnaire. Du même point de vue pratique, on trouvera des suggestions non moins précieuses dans le ch. VII sur le sens de l'analyse et dans le ch. VIII qui illustre et interprète longuement le questionnaire (il occupe presque la moitié du traité) et les neuf facteurs qui y sont distingués. Ces facteurs se répartissent comme suit : D'abord, deux facteurs intensifs (émotivité; activité). Ensuite, trois facteurs de style : secondarité, largeur du champ de conscience — dont M. B. n'est pas entièrement satisfait et que critique fortement et pertinemment Pierre Mesnard dans la *Revue thomiste* (1950); polarité de la vie inter-subjective : Mars ou la contrainte — Vénus ou la séduction; enfin quatre facteurs de tendance : avidité — laquelle constitue comme la polarité, un apport particulièrement important de M. B. à la caractérologie —; intérêts sensoriels; tendresse; passion intellectuelle. La détermination de ces neuf facteurs, tout comme les 90 questions qui leur sont consacrées, n'a évidemment rien de définitif. M. B. lui-même et d'autres après lui les perfectionneront de plus en plus (voir les remarques critiques du P. Salman dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, 1951).

Comme M. Le Senne, M. Berger insiste fortement sur les attaches de la caractérologie avec une philosophie de la liberté. En découvrant la *structure naturelle* du caractère, noyau de la personnalité, la caractérologie mène à la métaphysique : toute phénoménologie bien conduite nous apprend à discerner à travers la nature de l'homme et d'abord à travers notre propre nature, une essence intime et un principe qui dépasse la nature (p. 9). Ne peut-on rapprocher la noétique ici esquissée par M. B. de la noétique thomiste rattachant la *simplex apprehensio* à l'« essence » des choses et le jugement à l'*esse* et voyant dans celui-ci l'achèvement de celle-là?). Pierre Mesnard et le P. Salman ont relevé des imperfections dans le *traité pratique* de M. B. On peut ajouter, à leurs remarques, que la bibliographie compte peu d'auteurs étrangers. Elle mentionne le *traité du caractère* d'Emmanuel Mounier, mais celui-ci semble n'avoir guère été utilisé par M. B. qui entend pourtant faire une science de l'homme concret. Même ignorance pratique de Merleau-Ponty. En distinguant les neuf facteurs répartis en trois groupes, n'y aurait-il pas lieu de les subordonner les uns aux autres et de rechercher une *hiérarchie* dans la structure naturelle du caractère, s'il est vrai que la personnalité humaine, dont celui-ci est le noyau, est vraiment *une* et *unique* ? Ces réflexions que nous nous permettons de soumettre à l'auteur ne donneront pas le change à nos lecteurs : le *Traité pratique d'analyse du caractère* n'en reste pas moins une œuvre magistrale, en même temps que véritablement « pratique ». A. Hayen, S. I.

L. Klages. — *Les principes de la caractérologie*. 2e édit. Coll. Actualités pédagogiques et psychologiques. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, 22 × 16 cm., 220 p. Prix : 7,50 frs suisses.

L'ouvrage classique de Klages, dont la traduction a été revue d'après la 10e édition allemande, contribuera au renouveau des études caractérologiques qui se manifeste dans le public de langue française. C'est de la personnalité qu'il s'agit plutôt que du caractère au sens restreint et l'auteur est plus préoccupé d'en approfondir les éléments constitutifs que d'aboutir à un classement typologique. L'analyse est fouillée; quantité de faits sont interprétés de façon pertinente, mais l'auteur tend peut-être un peu trop à nous imposer les cadres de sa métaphysique. R. Troisfontaines, S. J.

J. Vuillemin. — *Essai sur la signification de la mort.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1948, 25 × 14 cm., 318 p.

La philosophie, pense M. Vuillemin, cherchera vainement la signification de la mort aussi longtemps qu'elle ne descendra pas sur la terre (p. 312). C'est pourquoi l'on étudiera l'univers de la signification (p. 309), on renoncera à la métaphysique pour interpréter le comportement humain (p. 297). Livre attachant, érudit, pénétrant, clairvoyant dans certaines bienveillantes et fortes analyses, ses conclusions déçoivent pourtant profondément. La mort de l'homme est radicalement opposée à celle de l'animal, aveugle à la mort. Après cette première distinction, il faudra en faire une seconde entre les deux sources de notre activité, entre le sentiment et l'émotion qui commandent un double épanouissement de l'homme : l'expérience de l'éternité ou la foi dans la résurrection. Les deux sont mélangés, à vrai dire, dans la vie des hommes, mais le choix s'impose entre les deux perspectives : celle de Socrate et celle de Jésus. Celle-là suit la voie du sentiment, source de la raison et mène l'homme à se diviniser lui-même. Celle-ci suit la voie de l'émotion, source de l'entendement et conduit l'homme à accrocher sa destinée future au sacrifice d'un Dieu... M. Vuillemin pénètre, nous semble-t-il, la vraie pensée de Hegel. Mais ne se méprend-il pas sur celle de Heidegger qui ne renonce pas du tout, que je sache, à la métaphysique (p. 303). L'expérience chrétienne se limite presque exclusivement pour lui à saint Paul, saint Augustin (quelques pages) et Karl Barth. L'a-t-il comprise ? Malgré toute sa sympathie (cfr p. 270, 288, 300), il nous semble évident que non. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer l'authentique conception chrétienne de l'immortalité *et* de la résurrection avec l'alternative devant laquelle M. Vuillemin croit devoir nous placer. Cette alternative s'imposerait peut-être si le sentiment et l'émotion étaient les deux sources, immanentes, de notre activité. Elle devient impossible si la source première de notre activité et de notre être est la présence créatrice de l'amour divin.

A. Hayen, S. I.

P. Fontan. — *Adhésion et Dépassement.* Préface par Aimé Forest. Louvain, Nauwelaerts, 1952, 20 × 12 cm., 122 p.

Deux méditations : Paradoxe du Fini (octobre 1949) et Paradoxe du Mal (juin 1951) dont la dialectique vérifie chaque fois le titre général : adhésion à ce qui est (malgré la contingence du fini et le scandale du mal, dans l'être comme dans l'esprit) et dépassement — par l'intérieur, si l'on peut dire — vers Dieu qui n'est jamais possédé de façon pleinement satisfaisante, mais auquel il faut adhérer encore et cette fois de façon absolue. Le texte est dense, la pensée d'une rare vigueur, nourrie des principaux courants spiritualistes contemporains. Le thème n'est pas neuf, et il ne s'agit pas d'innover en ce domaine, mais des raccourcis suggestifs, des formules pleines, une vision synthétique stimuleront heureusement les esprits qui ne se laisseront pas décourager par la tension du style et la haute puissance d'abstraction de cette philosophie concrète. L'abbé Fontan dont c'est, semble-t-il, la première publication mérite un accueil très cordial dans le cercle des philosophes chrétiens.

R. Troisfontaines, S. J.

J. Paliard. — *Pensée implicite et perception visuelle.* Ebauche d'une optique psychologique. Coll. Nouvelle encyclopédie philosophique. Paris, Presses Univ. de France, 1949, 19 × 12 cm., 127 p.

Malgré la précision de l'exposé, la pureté du style, la poésie de certaines pages et l'impitoyable rigueur des analyses, la densité de ce petit livre en rend la lecture fort ardue. La psychologie s'y achève en philosophie. D'aucuns n'ont pu briser la coque pour découvrir l'amande, par exemple le P. Salman (dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de 1951, p. 141). Ceux qui persévéreront dans l'effort seront récompensés de leur peine. « Le petit chemin assez montant et raboteux quelquefois », qu'a voulu suivre l'auteur, dé-

couvre, par des analyses extrêmement précises, la « structure » de la perception, c'est-à-dire l'essence de l'homme et l'intervention de l'âme spirituelle « impliquée » par le premier éveil de notre connaissance sensible : pas de *perception visuelle* sans *pensée implicite*. La philosophie concrète de l'homme dans l'univers qu'ébauche ici Jacques Paliard s'inspire de Blondel, c'est manifeste. Elle s'apparente intimement, croyons-nous, à la philosophie d'Aristote et de saint Thomas et pourrait être rapprochée de celle de Merleau-Ponty, voire de celle de Heidegger. Il y a, nous semble-t-il, une indéniable affinité entre la notion de *distance* chez Paliard et la fonction spatialisante que Walter Biemel discerne dans le *Dasein* de Heidegger (voir plus loin). Or, la notion de *distance* est-elle autre chose que l'apparition, dès le premier éveil de la conscience, de l'*intentionalité* de l'homme ?

A. Hayen, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Philosophie classique et moderne

A. Rivaud. — *Histoire de la philosophie.* T. II : *De la scolastique à l'époque classique.* Coll. Logos. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 19 × 14 cm., viii-448 p. Prix : 720 frs franç.

Nous regrettons de ne pas pouvoir porter sur ce tome II le même jugement favorable, que nous avons porté naguère, moyennant quelques réserves seulement, sur le tome I (*N.R.Th.*, 1950, pp. 548-49). Déjà dans le tome précédent, M. Rivaud n'était entièrement chez lui que dans la philosophie antique, beaucoup moins dans la Patrologie et les débuts du moyen âge. Bien plus encore dans ce tome II, il n'est chez lui qu'à partir de la Renaissance (pages 249 et suivantes) ; il le sera sans doute également dans la philosophie moderne, qui débute avec le tome III paru en même temps que celui-ci. Mais toute la première et principale partie de ce tome II, englobant l'histoire de la scolastique à partir du XI[e] siècle jusqu'à la Renaissance, est une véritable déception tant à cause du manque de synthèse et de profondeur de la plupart des exposés que par suite d'un fourmillement de détails et de renseignements inexacts, allant parfois jusqu'à la contradiction flagrante de l'auteur avec lui-même ! Après les belles études de Gilson et bien d'autres, le chapitre sur Abélard par ex. (p. 16-18) se présente comme une véritable caricature. Autre exemple : il n'est plus admissible après les travaux érudits de M. Van Steenberghen de nous brosser un portrait de Siger de Brabant (p. 144-46), qui ne s'appuie que sur les seules études du P. Mandonnet, fort méritoires en leur temps, mais largement dépassées depuis lors. Et presque à chaque page il faudrait relever des inexactitudes d'information, auxquelles le lecteur bienveillant se contentera parfois de sourire, mais qui finiront par l'agacer malgré lui. En voici quelques exemples : où donc M. Rivaud a-t-il pu découvrir que l'une des sources doctrinales principales de S. Anselme fut Scot Erigène (p. 7) ? que Thomas de Cantimpré est né au village de ce nom près de Cambrai (p. 87) ? s'il avait seulement consulté le répertoire de U. Chevalier, il aurait vu que Thomas est né à Leeuw-S.-Pierre dans le Brabant, d'où son nom de Thomas Brabantinus : Cantimpré est la localité, où il y avait un couvent de chanoines réguliers de S. Augustin, dont Thomas a été membre avant de se faire dominicain à Louvain. — Il y a beau temps que le *De adhaerendo Deo,* que M. Rivaud s'obstine à attribuer à S. Albert le Grand (p. 91), est daté par les critiques de près d'un siècle plus tard et attribué de préférence à Jean de Kastl, mort en 1400. — S. Thomas d'Aquin n'est pas mort à Maënza (p. 100), mais à Fossa Nuova à l'abbaye des Cisterciens, où il s'était fait transporter un mois avant sa mort ; et il n'a jamais écrit de commentaire sur le Timée de Platon (p. 135) et ne peut en aucune manière avoir emprunté à cet ouvrage de Platon une partie de sa doctrine politique : M. Rivaud doit savoir mieux que personne que ce n'est précisément pas dans ce dialogue-là, que Platon développe ses théories politiques ! — Sans doute aussi M. Rivaud est-il le premier à présenter Pierre de Méharicourt (p. 161) comme un disciple de Roger Bacon : chez les historiens, c'est la relation inverse, qui a cours. — De Henri de Gand il est dit (p. 200)

qu'il fut fort hostile à la thèse de la multiplicité des formes, *chère aux thomistes* : nous croyions jusqu'ici que c'est là une des thèses fondamentales non des thomistes, mais des augustiniens..., que Henri de Gand rejeta d'abord, mais à laquelle il finit par se rallier à la fin de sa vie, du moins en ce qui concerne le composé humain. — Et à côté de ces quelques exemples seulement il nous faut noter encore bien des affirmations et expressions pédantes et fréquemment aussi d'une flagrante inexactitude : p. 6 le *certificat édifiant* décerné par l'Eglise à Bérenger de Tours après sa mort — p. 12 Bernard de Chartres, chancelier de la *Cathédrale* de Chartres — p. 19 S. Bernard fondateur de 68 maisons *bénédictines* (et cfr p. 24 Alain de Lille moine *bénédictin*) : un historien du moyen âge devrait tout de même pouvoir distinguer entre bénédictins et cisterciens ! — p. 28 : David de Dinant théologien flamand (la ville de Dinant est-elle par hasard en Flandre ?) — p. 33 : l'*évêque* S. Ephrem de Nisibis — p. 91 : S. Albert le Grand est *près de S. Thomas* au concile de Lyon en 1274 — p. 103 : S. Benoît (sic !) cité comme scolastique en compagnie de David de Dinant, etc. — p. 194 : Guillaume de Moerbeke n'est pas un prêcheur, mais un prêtre séculier — p. 206 : le *franciscain* Marsile de Padoue — p. 229 : Henri Bate de Malines est dominicain à la ligne 3 et chanoine régulier de la cathédrale de Liège 4 lignes plus bas !

Notons enfin que la bibliographie est tout aussi défectueuse si pas plus encore que celle du tome précédent. Pour ne citer qu'un exemple : qui, en 1950, renverra encore son lecteur à Robert : *Ecoles et enseignement de la théologie dans la première moitié du XIII^e siècle* (1909), sans du moins mentionner la refonte totale en 1933 de cet ouvrage dans celui de Paré, Brunet et Tremblay : *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement* ? — Bref il nous paraît de toute manière regrettable que M. Rivaud n'ait pas laissé revoir son texte par un spécialiste du moyen âge, voire même ne lui ait pas confié la rédaction de cette partie de son histoire de la philosophie : telle qu'elle est maintenant elle ne peut inspirer aucune confiance. J. De Munter, S. J.

A. Rivaud. — *Histoire de la philosophie*. T. III : *L'époque classique*. Coll. Logos. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 19 × 14 cm., VIII-584 p. Prix : 900 frs franç.

M. Rivaud a consacré aux classiques un volume entier de son « Histoire de la philosophie ». Il n'existait pas en français, non pas même de la plume de M. Bréhier, une histoire de la philosophie du XVII^e siècle aussi largement conçue, aussi riche de contenu, aussi puissamment synthétisée, aussi pénétrante et aussi nuancée dans ses jugements.

Pour bien situer les systèmes, on nous a abondamment renseignés sur les courants et milieux religieux, politiques, scientifiques ; sur les tendances de la Compagnie de Jésus, de l'Oratoire, de Saint-Sulpice ; sur la Réforme, la Renaissance, le jansénisme, la controverse de la grâce. — On a souligné la continuité de la pensée classique avec celle des siècles précédents. — On a narré jusque dans le détail la vie des philosophes, — presque jusqu'à l'excès : trente-trois pages de petit texte consacrées à la vie de Leibniz ; — l'étudiant pourtant saura gré à M. Rivaud d'avoir recueilli ces particularités intéressantes, utiles, souvent difficiles à trouver. Il regrettera par contre que des inexactitudes et des négligences s'y soient glissées. On lit par exemple avec surprise que Joachim Descartes, père du philosophe, et qui vécut jusqu'en octobre 1640, « mourut jeune » ; que Descartes lui-même (31.3.1596 - 11.2.1650) a vécu 59 ans, 9 mois, 12 jours ; la biographie et le portrait d'Antoine Arnaud se lisent deux fois, à trente pages de distance.

Il faut remercier M. Rivaud de nous avoir fait connaître des auteurs que les manuels mentionnent à peine. Ainsi nous lui devons le portrait bien campé de Mersenne, cet attachant et très personnel « courtier » en philosophie et science ; celui du mathématicien Fermat, celui, combien sympathique, de Gassendi, ceux de bien d'autres. Pourtant c'est lorsqu'il nous introduit dans la pensée des « grands classiques », que M. Rivaud nous livre le fruit mûr de son enseignement, de ses lectures, de ses méditations. Au demeurant, il est très personnel et ne craint point de s'écarter des interprétations courantes. Il tend

à relever la personnalité philosophique de Bacon. Il découvre un caractère presque empirique dans la philosophie de Descartes; il s'agit d'une expérience élargie jusqu'à l'expérience de l'esprit pur, au service de la physique et de la morale. Il fait de l'*Apologie* de Pascal une analyse ample et brillante, croit devoir en finir avec la légende tenace d'un retour de Pascal à l'orthodoxie; prétend avec insistance que le jansénisme n'est pas la doctrine inhumaine et contradictoire que l'on dit; conclut même (p. 572) qu'il est le vrai christianisme restauré par Jansen et S. Cyran contre l'Eglise catholique « oublieuse de ses traditions ». Ici M. Rivaud, toujours si renseigné sur la théologie chrétienne, accuse les bornes de son information. — Spécialiste renommé de Spinoza, il a du spinozisme une vue propre, très ferme, quelque peu dédaigneuse. Il tient en particulier que la religion de Spinoza n'est qu'apparente et que sa manière géométrique n'est qu'un déguisement. Ces conceptions, et d'autres, restent discutables. Ce qu'on nous dit de l'imagination chez Spinoza, de la volonté, de l'influence restreignante du corps sur la conscience — est sûrement inexact.

Leibniz jouit manifestement de l'admiration et de la sympathie particulières de M. Rivaud. Ce qui nous vaut un portrait superbe et un exposé de doctrine magistral. Les 135 pages, fouillées, nuancées, consacrées à ce géant de la pensée « qui porte avec lui, sans faiblir, le fardeau écrasant de quatre ou cinq traditions et le génie de deux ou trois nations », atteignent à l'éloquence; elles sont, malgré leur texte serré et leur contenu dense, d'une lecture passionnante.

Malgré les petits défauts que nous avons signalés, l'ouvrage de M. Rivaud lui fait grandement honneur; nous souhaitons ardemment voir paraître le dernier volume qui doit traiter des deux derniers siècles. J. Defever, S. J.

J. Maréchal. — *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne.* Tome I. *De la Renaissance à Kant.* 2e édit., revue et augmentée avec supplément bibliographique de 1933 à 1949. Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique, n° 16. Bruxelles, Edition Universelle; Paris, Desclée De Brouwer, 1951, 23 × 15 cm., 355 p. Prix : 220 frs belges.

Dans la pensée du P. Maréchal, le « Cours d'Histoire des idées » facilitera avant tout « aux étudiants de licence l'accès des grandes philosophies classiques de la période moderne, en les présentant sous l'angle qui en assure le mieux une vue exacte ». Ainsi constituera-t-il, « pour ainsi dire, la première base d'opérations, indispensable tant pour les « séminaires » d'entraînement technique que pour les cours très spéciaux du Doctorat ». Le *Précis*, réédité par le P. Jacques Gilbert, devra donc « fournir au jeune licencié les cadres d'ensemble dont il a besoin pour s'orienter... Il donnera la préférence à un petit nombre de « classiques », à ceux-là surtout dont la pensée garde une actualité impérissable... et qui ne participent pas moins à la circulation des idées, aujourd'hui même, que les plus écoutés de nos contemporains. Cette prise de position est d'un historien qui est et reste, avant tout, un philosophe. Son œuvre, inachevée, est une véritable histoire de la philosophie. Rééditée dix-neuf ans après sa publication, elle ne date pas, pas même dans sa bibliographie, grâce au précieux supplément de 16 pages, qui couvre les années 1933-1949. On y retrouve l'information du P. Gilbert aussi vaste qu'est judicieux son discernement. Il rend accessible aux étudiants et à leurs maîtres les renseignements les plus précieux de répertoires qu'ils n'ont pas généralement sous la main. Les universitaires eux-mêmes tireront profit de sa consultation. A ce supplément bibliographique viennent s'ajouter 24 pages, inédites, du P. Maréchal. Les premières retracent l'apogée et le déclin du cartésianisme. Elles s'arrêtent longuement au précurseur que fut J.-B. Vico. Les dernières décrivent l'invasion, en France, des idées anglaises et développent le triomphe de la Physique newtonienne. Elles auraient dû être complétées par l'histoire des sciences de l'esprit (Locke).

La pagination est restée celle de la première édition, sauf pour la conclusion qui vient après les inédits : les pages 275-280 deviennent les pages 301-306. Ayant perdu de vue ce changement, le correcteur a laissé passer quelques erreurs dans la table alphabétique des matières aux articles : *empirisme, épistémologie, leibnizianisme, moi, ontologisme, panthéisme.* Ces fautes insignifian-

tes, soulignent par contraste la tenue impeccable et la présentation très flatteuse d'un volume qui ne fait pas moins honneur à ses imprimeurs qu'à son éditeur.

A. Hayen, S. J.

É. Leroux et A. Leroy. — *La philosophie anglaise classique*. Coll. Armand Colin, 265. Paris, Colin, 1951, 17 × 11 cm., 216 p. Prix : 200 frs franç.

Une grave lacune est enfin comblée et fort heureusement. L'étudiant de langue française ne disposait d'aucune initiation à la philosophie anglaise ; en voici une excellente qui fait honneur une fois de plus à la collection Armand Colin. La mort arrêta l'œuvre entreprise par E. Leroux mais M. G. Davy nous a conservé le manuscrit qui s'arrête après Berkeley. Le traducteur et commentateur si compétent de Berkeley et de Hume, l'auteur de l'importante monographie sur *La critique et la religion chez Hume* était tout désigné pour achever l'œuvre interrompue.

Notre auteur a eu le mérite de consacrer son premier chapitre à la philosophie médiévale : Roger Bacon, Duns Scot et Guillaume d'Occam. Il reconnaît d'ailleurs l'importance du problème des universaux dès l'aube du moyen âge. Suit la description du « péripatétisme christianisé » que saint Thomas introduisit. « Aucun philosophe d'origine britannique n'avait contribué à la construction de ce majestueux édifice. Mais c'est d'Angleterre que partirent au moyen âge les plus rudes assauts dirigés contre lui ». Nous espérions voir développer davantage les platoniciens de Cambridge. Le reste de l'ouvrage abonde en jugements très nuancés sur les classiques anglais. C'est à M. Leroy que nous devons les chapitres suivants à partir de la p. 120, depuis Hume jusqu'à J. S. Mill. « Une coupure dans un progrès de pensée est toujours arbitraire, une crise n'est donc jamais qu'une hésitation plus ou moins prolongée qui permet à la pensée de se réorganiser en s'enrichissant ». La richesse du XVIII[e] siècle a contraint l'auteur à s'arrêter à la philosophie de Mill qui exprime la crise de la pensée anglaise du XIX[e] siècle : « elle est le triomphe de l'empirisme associationiste, justement, peut-être, dans la mesure où elle commence à lui être fidèle ».

J. Gilbert, S. J.

P. Siwek, S. J. — *Spinoza et le panthéisme religieux*. Edit. nouvelle. Coll. Bibliothèque française de philosophie, 3[e] série. Paris, Desclée De Brouwer et C[ie], 1950, 20 × 13 cm., XXXIV-310 p.

Sans compromettre l'unité de l'ouvrage, cette nouvelle édition précise ou développe certaines idées exposées dans la précédente, recensée ici-même (1937, p. 918). Spécialiste de Spinoza, l'auteur renvoie, pour le détail de ses positions, à sept études publiées depuis 1944 dans diverses revues. Il a scrupuleusement tenu compte des récentes études spinozistes, surtout de celles de L. Dujovne (*Spinoza*, Buenos-Aires, 1941-1945) et de H. A. Wolfson (*The philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, 1948). Dans sa préface, M. J. Maritain loue l'information ample et sûre et la pénétration de ces analyses. « La tentation du Spinozisme demeure toujours pour l'intelligence. C'est à mettre en lumière les causes de son pouvoir de séduction que s'est attaché le R. P. Siwek. » (p. VII).

J. Gilbert, S. J.

H. W. B. Joseph. — *Lectures on the philosophy of Leibniz*. Oxford, The Clarendon Press, W. C. Cumberledge, 1949, 19 × 13 cm., 190 p. Prix : 15 sh.

Ces leçons données à Oxford et retravaillées pendant plusieurs décades sont recueillies par L. Austin. Elles s'inspirent principalement des travaux de Russell et de Couturat. C'est dire qu'elles approfondissent l'aspect logique, mathématique et cosmologique de l'œuvre d'un Leibniz « savant » soucieux d'élucider les concepts et de résoudre les problèmes physiques. L'auteur analyse la science du temps, la conception de la substance et de l'individualité, la structure du

monde physique à travers la doctrine des rapports entre la substance spirituelle et la corporéité, les concepts d'espace et de continu, la réalité individuelle et l'interaction entre les corps. L'auteur développe enfin la conception de la liberté et la systématisation du problème du mal. Les rares spécialistes de Leibniz auront à juger l'interprétation de la liberté divine. J. Gilbert, S. J.

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Editées par A. Luce et T. E. Jessop. T. IV. Londres, Nelson and Sons, 1951, 24 × 16 cm., VIII-264 p. Prix : 30 sh.

Ce volume contient divers écrits qui diffèrent fort entre eux, à la fois par la date et l'importance. Il s'agit des écrits consacrés aux mathématiques, à la physique et aux sciences naturelles. Les plus importants sont, dans l'ordre chronologique, le *De Motu* (avec sa traduction anglaise par l'éditeur) et *The Analyst*. Parmi les autres écrits, le fragment *Of Infinites* n'a été publié qu'en 1901 dans *Hermathena* et présente un grand intérêt : il a été connu par Newton en 1705 et date donc de la première jeunesse. On connaît, par les recensions faites dans la *N.R.Th.* en 1949 et en 1950, le soin extrême apporté par A. Luce et T. E. Jessop dans leurs introductions critiques aux œuvres ou fragments publiés. Souhaitons de disposer rapidement des cinq derniers volumes de cette édition critique complète qui honore l'éditeur Nelson. J. Gilbert, S. J.

D. HUME. — *Theory of Knowledge.* Containing the Enquiry concerning Human Understanding, the Abstract, and selected passages from Book I of A Treatise of Human Nature. Edité par D. C. Yalden-Thomson. Coll. The Nelson philosophical Texts. Londres, Nelson, 1951, 18 × 13 cm., XXVIII-266 p. Prix : 7 sh. 6 d.

D. HUME. — *Theory of Politics.* Containing A Treatise of Human Nature, Book III, Parts I and II and thirteen of the Essays, Moral, Political and Library. Edité par Fr. Watkins. Ibidem, XXX-246 p. Prix : 7 sh. 6 d.

Nous recommandons chaudement cette nouvelle collection destinée à combler l'absence de textes philosophiques adaptés aux étudiants, mais qui rendra aussi de grands services aux lecteurs non universitaires s'intéressant à la philosophie et aux théories politiques. D'un format commode, d'un caractère dense et clair, d'un prix modéré, d'une présentation impeccable, chaque volume sera édité par un spécialiste qui le dotera d'une brève introduction et d'une bibliographie destinée aux débutants. D'après les cas, on reproduira intégralement un ou plusieurs petits traités, ou bien on fera un choix judicieux de chapitres traitant de problèmes d'un intérêt particulier.

Le premier volume sur Hume donne l'essentiel de l'épistémologie de ce philosophe classique plus actuel que jamais : texte intégral de l'*Enquête sur l'entendement humain,* choix d'environ cent pages plus importantes du *Traité de la nature humaine* (livre I) ainsi que le résumé par Hume même de ce traité. Le second volume contient le livre III du *Traité* avec treize *Essais moraux, politiques et littéraires* restés longtemps difficilement accessibles aux étudiants. On a négligé l'*Enquête sur les principes de la morale,* l'essentiel en étant contenu dans le *Traité.*

L'introduction fait apprécier la vigueur de Hume comme critique des théories traditionnelles de la loi naturelle et son caractère de pionnier dans son effort pour fonder la théorie politique sur une base radicalement empirique.

Nous attendons avec impatience les volumes annoncés sur Berkeley, Occam, Duns Scot, Locke, Butler, auxquels nous souhaitons le plus grand succès à l'étranger comme en Angleterre. J. Gilbert, S. J.

CONDILLAC. — *Œuvres philosophiques.* Edit. G. LE ROY. Vol. 2 et 3. Coll. Corpus général des philosophes français. Auteurs modernes. T.

XXXIII-XXXIV. Paris, Presses Universitaires de France, 1948 et 1950, 29 × 23 cm., 558 et XII-604 p. Prix : 1.200 et 1.800 frs franç.

Nous avons déjà recommandé le premier tome des œuvres de Condillac (*N.R.Th.*, 1948, p. 879). Le second tome s'ouvre par la suite du *Cours d'études* — extraits du *Cours d'histoire* (douze tomes dans l'édition de 1798). On en a retenu les pages consacrées à l'histoire de la philosophie et au mouvement des idées : *Sur les conjectures en histoire, La philosophie ancienne, Des Lois, Les lettres au Moyen Age, Ce qui fait la force ou la faiblesse d'une république, La Renaissance en Italie et en Europe, Des révolutions dans les lettres et les sciences depuis le XV^e s.* La table générale des matières du *Cours d'histoire* est reproduite afin de situer ces extraits dans l'ensemble, solution très judicieuse qui favorisera la lecture de ces pages pleines d'intérêt et qui nous fait lever la légère réserve formulée à la recension du tome I.

Suit *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (pp. 241-370) dont la première partie donne les « principes de la science économique ». La note de l'éditeur en tête du traité est consacrée aux sources de l'auteur : « En matière économique, la pensée de C. doit être constamment comparée à celle des Physiocrates dont les théories se trouvaient exposées, en 1776, dans de nombreux ouvrages ou articles, entre lesquels subsistent parfois certaines divergences secondaires. » Viennent ensuite *La Logique* (pp. 371-417), *La Langue des Calculs* (pp. 419-531) posthume (1798). Un apparat critique donne les variantes d'un ms. probablement antérieur. Enfin *La Correspondance* (pp. 533-553).

Le troisième tome contient le *Dictionnaire des synonymes* luxueusement reproduit avec une préface de M.M. Roques, de l'Institut. On y explique les sources de ce travail (ms. B.N. Fonds français 9190 à 9194, entré en 1852 et inédit) et ce qui le distingue des nombreuses entreprises similaires. Ce troisième tome contient aussi une bibliographie contenant, outre les manuscrits et les éditions, la liste complète des études sur Condillac. Un index des noms et surtout un excellent index des notions (pp. 591-604) sont le digne complément de l'admirable introduction générale par G. Le Roy.

Par cette réussite, la France a entrepris de combler la lacune d'un *Corpus* de ses philosophes, digne pendant de la *Bibliotheca Britannica Philosophica*.

J. Gilbert, S. J.

A. SCHOPENHAUER. — *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Tomes I et II. 2^e édit. Coll. A. Schopenhauer. Sämtliche Werke, 2. Edités par J. Frauenstädt et A. Hübscher. Wiesbaden, Eberhard Brockhaus, 1949, 22 × 15 cm., XXXII-656 et 774 p. Prix : reliés : 16.50 et 18 marks.

Entre 1937 et 1942, A. Hübscher publia les sept premiers volumes des *Œuvres complètes* et la *Correspondance*. Voici déjà la 2^e édition des volumes 2 et 3 contenant l'œuvre capitale de Schopenhauer. Celui-ci avait confié par testament le soin d'éditer ses œuvres à J. Frauenstädt. Hübscher nous livre une nouvelle édition critique sur la base de la première. Son premier volume contenait une introduction aux mss. et éditions, puis une biographie de cent pages. On trouvera à la fin de chacun de ces deux volumes (I, pp. 635-655; II, pp. 745-775) les remarques sur les mss. et autres éditions, puis toutes les variantes. En effet, les éditions de 1844 et de 1859, si fortement augmentées, sont faites d'après un exemplaire annoté par l'auteur et auquel il ajoutait des feuillets pour les additions de plus d'importance. D'où la nécessité d'une édition critique comme celle-ci tenant compte de tous les travaux parus depuis, spécialement de ceux de la Schopenhauer-Gesellschaft. Aux six volumes de 1873-74 s'ajoute un 7^e comprenant la 1^re éd. des *Quatre racines du principe de raison suffisante* (diss. 1813), avec la traduction allemande de tous les passages en langue étrangère et un index des noms et des matières.

On consultera soigneusement l'appendice sur les notes manuscrites ajoutées sur l'exemplaire d'auteur de la troisième et dernière édition revue par lui en 1859.

J. Gilbert, S. J.

A. Luciani. — *L'origine dell' anima umana secondo Antonio Rosmini.* Esposizione e critica. Belluno, édité par l'auteur (Curia vescovile), 1950, 24 × 17 cm., 114 p. Prix : 400 lires.

Mgr L. présente un exposé très largement informé, objectif et même sympathique, puis une critique probe et ferme d'un point de la doctrine rosminienne. Dans la théorie de l'âme du philosophe italien, il faut reconnaître l'effort d'un esprit vigoureux, mais guère original : Rosmini ajoute peu à Leibniz. Ses arguments — dogmatiques, scientifiques et philosophiques — sont faibles, et surtout sa doctrine n'est pas vraie. Elle ne s'accorde pas, notamment, avec la création immédiate de l'âme par Dieu, voire avec son immortalité. Cependant, pour porter un jugement parfaitement compréhensif, note l'auteur, il faudrait replacer ce point particulier dans le cadre complet de la philosophie rosminienne et de son étroite unité systématique. André Hayen, S. I.

PREDICATION ET ASCETISME

Mgr K. Cruysberghs. — *Tu, Trinitatis Unitas.* Louvain, N.V. De Vlaamse Drukkerij, 1951, 25 × 17 cm., 304 p. Prix : 90 frs.

Dans l'Eglise il est un important travail : « contemplata aliis tradere ». Communiquer aux autres, surtout aux prêtres, le fruit de ses méditations et de ses études. C'est un des aspects principaux de ce « témoignage », que le Nouveau Testament attend des fidèles, et dont probablement on aime tant parler en notre époque parce que l'on sent trop bien comment le sens de ce devoir s'est perdu dans le scepticisme et le laïcisme moderne. Ce sera le grand mérite de l'œuvre littéraire de Mgr Cruysberghs d'avoir composé à l'usage du peuple chrétien et de ses prêtres une bibliothèque spirituelle de grande valeur. Ainsi nous le voyons écrire dans *Gethsemani* de belles méditations sur la Passion, et dans *Levend Geloof* éditer le contenu de quatre conférences présentées à la radio pour les membres des œuvres d'action catholique.

Avec ce dernier livre l'éminent auteur s'attaque au mystère le plus sublime et en même temps le plus central du dogme chrétien. Une assez longue introduction produit diverses illustrations du dogme trinitaire dans la liturgie et les arts. Suivent ensuite ce qu'il appelle correctement des « méditations théologiques » pour prêtres. Nous avons remarqué comment dans plusieurs comptes rendus on a reproché à l'auteur d'être resté encore trop fidèle aux schèmes de pensée et aux formules scolastiques. On ne peut le nier. Mais il faut aussi se demander si cette méthode, qui nous laisse continuellement sentir les contours et les arêtes dures mais nettes des traités classiques du *De Deo Trino* et du *De Verbo Incarnato,* ne garde pas ses avantages propres. A ce qui nous semble, l'intention de l'auteur est d'aider ses collègues dans le sacerdoce à passer de l'atmosphère toute scolaire de leurs cours de séminaires, à une étude plus personnelle, et ainsi à la prière et la prédication vivante. Ainsi certains chapitres nous ont beaucoup plu, surtout celui sur la grâce et l'Inhabitation propre, et non pas seulement appropriée, des Trois Personnes divines dans l'âme du juste. Nous croyons cependant que l'auteur aurait pu trouver dans la tradition grecque, et surtout dans sa propre tradition nationale, comme chez Ruusbroec, des vues sur les aspects de l'image de Dieu en nous, qui, unies discrètement avec des acquisitions modernes sur la nature de notre personnalité, auraient dû enrichir grandement son exposé sur l'aspect trinitaire de la création. Nous aurions aussi beaucoup aimé un plus grand usage de l'Ecriture Sainte, et surtout une compréhension plus nuancée du Nouveau Testament d'après les études modernes. Ainsi les chapitres sur le Verbe, la Pentecôte, auraient retrouvé leurs richesses primitives, qu'ils nous semblent avoir perdu pour une partie dans les systématisations trop poussées de certaines théologies scolastiques sur la Trinité. Mais rien n'est parfait en ce bas monde. Le travail de l'éminent écrivain aura certainement son influence pour restaurer chez nos prêtres, et par eux, parmi nos fidèles, cette dévotion trinitaire, qui fut la gloire de la spiritualité médiévale dans les Pays-Bas. P. Fransen, S. J.

A. Bessières, S. J. — *Evangile et liberté.* Paris, Spes, 1949, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 130 frs franç.

Le P. Bessières publie cinq conférences sur des sujets d'actualité qui s'inscrivent dans le cadre de l'Adresse des Cardinaux et Archevêques de France à l'occasion de l'année mariale 1949. Le redressement des consciences, la restauration de la famille, la nature de l'Action catholique, la liberté prônée par l'Eglise et la dure servitude où elle gémit dans les pays au delà du rideau de fer sont traités par l'orateur avec un souci d'information, de loyauté, que ne dépare point le ton d'éloquence passionnée, où l'on sent vibrer l'âme d'un apôtre, faisant communier ses auditeurs à sa foi et à son amour de l'Eglise.

G. Dejaifve, S. J.

M. Riquet, S. J. — *Le chrétien face aux athéismes.* Conférences de N.D. de Paris, Edit. Spes, 1950, 19 × 12 cm., 214 p.

Nul chrétien ne peut se désintéresser du sort de ses frères les athées. Pour pouvoir les aimer vraiment, il lui faut d'abord les comprendre, pénétrer les raisons de leur incroyance, ensuite les aider à s'acheminer vers la lumière de la foi en leur révélant l'amour inouï de Dieu pour les hommes et sa présence dans notre histoire. Les conférences du Père Riquet sur « le chrétien face aux athéismes » faciliteront aux chrétiens d'aujourd'hui cette tâche. Ils les trouveront réunies en ce volume, accompagnées de notes et de références qui leur permettront de pousser plus avant leur effort d'intelligence aimante.

Rappelons les sujets traités avec grande maîtrise par le conférencier de Notre-Dame : nos frères les athées; prétextes scientistes à l'irréligion; une religion sans Dieu : le Marxisme; de la révolte à l'action de grâces; présence de Dieu à notre histoire; tragique mystère de l'amour de Dieu : leur simple énumération en dit tout l'intérêt.

J. Delcuve, S. J.

J. Alzin. — *Voici venus les jours du prêtre.* Méditations sacerdotales modernes. Paris, Spes, 1951, 18 × 12 cm., 292 p. Prix : 375 frs franç.

L'auteur est un prêtre dont le ministère fut varié. Enseignement, vie paroissiale, Action catholique, prison, camp de concentration, le mirent en contact avec de multiples réalités. Désireux de mettre en lumière la grandeur du prêtre et l'espérance que le monde contemporain place en lui, il a composé ce livre à l'intention de ses confrères. La forme : des méditations « faites à haute voix », devant des confrères, sur la mission du prêtre d'aujourd'hui. Quelques titres révéleront l'intérêt de leur contenu : Je suis un pauvre homme, un homme seul, un homme divisé, un homme moderne, un homme du peuple, un homme de désir, un homme de conquête. J'ai un Père avec moi. J'ai des frères à connaître. Je suis un homme de l'au-delà. Je suis un homme pauvre. Je suis un libérateur.

Un très beau livre de formation par l'oraison à la vie apostolique, que les prêtres voudront lire et méditer.

J. Delcuve, S. J.

H. Bouëssé, O.P. — *Un seul chef ou Jésus-Christ, Chef de l'univers et Tête des saints.* Paris, Gabalda, 1950, 19 × 12 cm., 252 p. Prix : 360 frs franç.

Le Christ est constitué par le Père « Chef de l'Univers et Tête des Saints ». En Lui Dieu a dessein de « réunir tout ce qui existe aux cieux et sur la terre » (Ephés. I, 10). C'est dire l'unique grandeur de Jésus-Christ. Il n'y a de Chef que Lui. Il est le seul Seigneur de l'Univers. C'est la découverte jamais achevée de Jésus-Christ seul chef de l'Univers et des hommes que le Père Bouëssé nous invite à approfondir à sa suite. Il ne craint pas de nous demander un effort et il a raison, car nous nous trouvons aux « lignes de faîte de la spiritualité chrétienne ». Trois parties : Le chef de l'Humanité (I). La Tête des Saints (II). Chef de l'Univers et Tête des Saints (III).

Des notes doctrinales, des lectures extraites d'auteurs très divers projettent leurs clartés complémentaires sur la synthèse théologique de Jésus Chef proposée par l'auteur. Elles permettent à ceux qui le désirent d'approfondir quelque point de doctrine. Un beau livre qui fait avancer dans la connaissance et l'amour de Jésus-Christ. J. Delcuve, S. J.

BRILLET, CLÉMENCE, DANIÉLOU, etc. — *Le Christ réconciliateur des chrétiens.* Paris, Vitte, 1951, 19 × 12 cm., 142 p.

Recueil d'études très rapides, centrées sur le problème oecuménique. Les morceaux sont inégaux en longueur et en valeur. Nous en retenons surtout le travail du P. Lecler sur *Erasme et la crise religieuse,* travail basé sur des documents récents, ainsi que les belles pages du P. Brillet sur le *Paradoxe de l'amour* où transparaît la profonde connaissance des Livres saints que possède l'auteur. A. Thiry, S. J.

L. COLIN, C.ss.R. — *Culte de la règle.* Nature — ennemis — sources — prérogatives. 7e édit. Paris, Editions Saint-Paul, 1949, 20 × 13 cm., 310 p. Prix : 390 frs franç.
— *Culte des vœux.* État religieux - pauvreté - chasteté - obéissance - persévérance. 3e édit. Ibidem, 1949, 442 p. Prix : 390 frs franç.
— *Jésus notre modèle.* Doctrine et méthode d'imitation. 3e édit. Ibidem, 1950, 360 p. Prix : 390 frs franç.
— *Caritas.* La charité envers Dieu - nature - rôle - progrès - formes - fruits. 2e édit. Ibidem, 1949, 270 p. Prix : 390 frs franç.
— *Aux sources de la charité.* Sources publiques et sources privées. 2e édit. Ibidem, 1951, 328 p. Prix : 390 frs franç.
— *La vie intérieure.* Nature - recueillement de l'esprit, de la volonté, du cœur - richesses. 2e édit. Ibidem, 1949, 428 p. Prix : 390 frs franç.
— *Aimons nos frères.* Ibidem, 1950, 394 p. Prix : 390 frs franç.

L'éloge des ouvrages du P. Colin n'est plus à faire : les critiques en ont maintes fois loué la valeur doctrinale et pratique. Ils rayonnent une lumière de vie ; aussi sont-ils à recommander. Le dernier venu : « Aimons nos frères » a la même valeur que ses aînés. Trois parties : Nature du commandement nouveau. Le vrai visage de la Charité (I). Les diverses formes que peut revêtir l'amour des frères (II). Les œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle qu'il inspire (III). Un livre qui tout en montrant la grandeur de la charité aide à la mettre en pratique. J. Delcuve, S. J.

G. COURTOIS. — *Mon livre de prière.* Coll. « Prière et joie », 3. Paris, Edit. Fleurus, (1951), 14 × 11 cm., 318 p. Prix : 250 frs franç.

Livre destiné aux jeunes gens des collèges et des établissements d'enseignement moyen. Comprend toutes les parties classiques, sauf les messes des 7e au 17e dimanches après la Pentecôte, qui sont réservées à un livre spécial « En vacances, mon livre de prières ». Le propre des messes se limite aux dimanches et grandes fêtes. Un effort spécial a été fait pour expliquer aux jeunes le sens des prières qu'ils récitent, des sacrements qu'ils reçoivent, de leur dévotion au Saint-Sacrement et à la Sainte Vierge. La traduction des textes liturgiques est donnée en une langue claire et concise. La prière en groupe a été spécialement bien soignée : deux messes en chœur parlé ; un chœur parlé sur la joie, une Heure Sainte collective, et 98 cantiques : pour le matin, pour la messe, pour toute l'année, pour le soir, à Jésus Hostie, au Sacré-Cœur, à Notre-Dame, etc. R. Mols, S. J.

O. KARRER. — *Christ, der Retter ist da.* Besinnliches zur Weihnachts-

zeit. Munich, « Ars Sacra », J. Müller, 1950, 18 × 12 cm., 70 p. Prix : 5,70 marks.

Trois méditations pour le temps de Noël. En un style volontairement simple et dépouillé, elles vont au cœur des problèmes que pose notre existence chrétienne : échec apparent de la venue du Christ (Noël) ; devenir temporel et engagement religieux de l'homme (Nouvel-An) ; obscurité de la foi et mystère de son retentissement et de son appel dans la religiosité non-chrétienne (Epiphanie). La présentation du volume par « Ars Sacra » est, comme toujours, parfaite.

L. Monden, S. J.

O. Karrer. — *Jahrbuch der Seele.* Aus der Weisheit der christlichen Jahrhunderte. Munich, « Ars Sacra », J. Müller, 1951, 21 × 14 cm., 414 p. Prix, relié : 16,70 frs suisses, broché : 12,10 frs suisses.

Une page de recueillement pour chaque jour de l'année, puisée aux sources de l'Ecriture et de la liturgie, ou empruntée aux meilleurs auteurs religieux ou profanes, tant catholiques que chrétiens ou même païens. Voilà ce que l'auteur de ce volume veut nous offrir. Ce n'est jamais sans une certaine appréhension que l'on ouvre pareil recueil de pensées pieuses. L'expérience montre en effet combien il est difficile d'éviter que le recueil ne devienne un peu almanach et ne présente quelques rares pages bien denses, nageant dans un gouffre de médiocrité. Seul un auteur qui disposerait à la fois d'un goût très sûr, d'une vaste érudition et d'un sens religieux profond pourrait espérer échapper aux défauts du genre. Otto Karrer réunit heureusement ces trois qualités à un degré rare, et on peut dire que son « annuaire de l'âme », à la suite de son étonnante traduction du Nouveau Testament, deviendra un livre de chevet qu'aimeront à fréquenter les intellectuels avides d'une nourriture spirituelle substantielle. Une présentation typographique, sobre et artistique à souhait, fait de ce livre un cadeau d'étrennes idéal pour prêtres et laïcs.

L. Monden, S. J.

M.-H. Lavocat, O.P. — *L'Esprit d'Amour.* Essai de synthèse de la doctrine catholique sur le Saint-Esprit. Tome I : *L'activité du Saint-Esprit.* Paris, Librairie Saint-Dominique, 1950, 23 × 14 cm., 358 p. Prix : 600 frs français.

Sous le titre général : « L'Esprit d'amour », l'auteur se propose d'écrire deux volumes : le premier, — celui-ci — est consacré à l'activité du Saint-Esprit, le second traitera de la Personne même de l'Esprit Saint. Dans son avant-propos, l'auteur nous dit le but qu'il poursuit : écrire « un essai de synthèse de la doctrine catholique sur le Saint-Esprit, accessible aux âmes de plus en plus nombreuses qui désirent vivre d'un christianisme vrai, d'une vie intérieure solide parce qu'éclairée » (p. 11). En ce premier volume, il nous montre l'Esprit Saint, Hôte divin trop souvent méconnu, à l'œuvre dans nos âmes, les enrichissant de dons, de fruits, désireux de les mouvoir en tout. En lisant ces pages d'une doctrine très sûre, écrites en une langue sobre et familière, les chrétiens ne pourront manquer de prendre intérêt à cette activité de l'Esprit d'amour en eux. Ils éprouveront le désir d'y soumettre toute leur vie. La réussite de ce premier volume fait souhaiter pour bientôt la parution du second.

J. Delcuve, S. J.

P. Lippert. — *Abenteuer des Lebens.* Munich, « Ars Sacra », J. Müller, (1951), 19 × 14 cm., 190 p. Prix : 10,40 marks.

L'homme ne grandit que dans et par la lutte. Sa vie est une aventure dangereuse, mais souverainement belle, si l'homme en sort victorieux. Le P. Lippert étudie dans ce petit livre, un des plus beaux qu'il ait écrit, les grands moments de crise dans toute vie : naissance, famille, école, choix de genre de vie, amitiés. Il y a aussi les grandes épreuves de la solitude, l'esprit du mal, le bonheur, la souffrance et la mort. On ne peut que se réjouir du fait que ce beau livre soit de nouveau accessible au public.

P. Fransen, S. J.

P. Marie-Eugène de L'Enfant-Jésus, O.C.D. — *Je suis fille de l'Eglise.* Tarascon (B.-du-Rh.), Editions du Carmel, 1950, 23 × 14 cm., 582 p.

« Je suis fille de l'Eglise » continue « Je veux voir Dieu » : il achève la description de l'itinéraire thérésien. Tandis que le premier volume s'attachait surtout à décrire les premières étapes de l'oraison et de la vie spirituelle, celui-ci aborde, en ordre principal, leurs degrés supérieurs. Une première partie : « Jusqu'à l'union de volonté » étudie les nuits active et passive des sens, la sécheresse contemplative, l'union de volonté. Une deuxième partie « Sainteté pour l'Eglise » traite des faveurs extraordinaires dont Dieu peut gratifier l'âme parvenue aux états mystiques, de la nuit de l'esprit et de ses effets, des fiançailles et du mariage spirituel, de l'union transformante. Toute livrée à l'amour divin l'âme participe à l'amour même que Dieu porte aux âmes; elle devient, sous l'influence des dernières grâces d'union, un parfait instrument de l'Esprit Saint. Aussi, « à défaut d'une méthode d'apostolat, sainte Thérèse nous offre une méthode de formation pour les apôtres ». On retrouve dans ce second volume les grandes qualités du premier : clarté de l'exposition, sûreté de la doctrine, enseignement inclinant à l'amour. Aussi sommes-nous heureux de recommander la lecture du R. P. Marie-Eugène de l'E.-J. à tous ceux qui désirent progresser dans la voie de l'oraison, mieux comprendre et mieux diriger les âmes que Dieu appelle à un haut degré d'intimité avec Lui.

J. Delcuve, S. J.

E. Mistiaen, S. J. — *La vérité qui délivre.* Saint-André-lez-Bruges, E. Vercruysse-Vanhove, 1950, 20 × 13 cm., 214 p. Prix : 60 frs.

Il est devenu banal de parler de l'inquiétude et du déséquilibre du monde contemporain. Mais quel remède y apporter ? En un livre qui s'alimente aux meilleures sources, celles de l'Ecriture Sainte et de la Liturgie, l'auteur présente et développe, au cours d'une quarantaine de méditations, le seul remède réellement efficace, qui consiste à rendre à Dieu sa place et à reprendre la nôtre dans l'ordre de la création et de la Rédemption. « Par, avec et dans le Christ Jésus », cette formule de vie authentiquement chrétienne, s'avère être aussi celle du retour à l'équilibre, à la paix, à la joie. Un livre qui fait réfléchir et peut servir de thème à une retraite.

J. Delcuve, S. J.

Ordo Sabbati sancti quando vigilia paschalis instaurata peragitur. 2e édit., Cité du Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1952, 28 × 20 cm. ou 21,5 × 15,5 cm., 48 p. Prix, broché : 400 ou 250 lires; relié toile : 600 ou 400 lires.

Le fascicule grand format a les dimensions des Missels d'autel. Il donne, avec les rubriques en rouge et le chant noté, le décret de la S.C. des Rites analysé ci-dessus, les *Ordinationes*, et enfin la cérémonie complète de la Nuit pascale d'après les rubriques retouchées. La brochure de format réduit reproduit exactement le même contenu. Toutes deux constitueront des instruments très utiles, pour ne pas dire indispensables aux prêtres désireux de bien célébrer la nouvelle vigile.

L. Renwart, S. J.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*